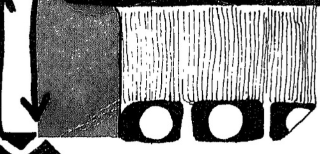
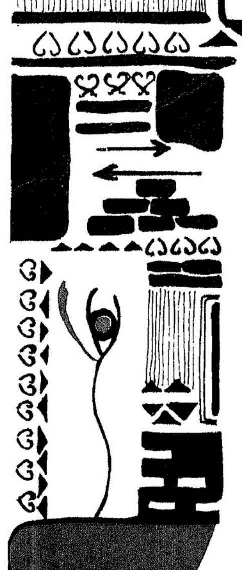
قضايا الفكر العربي المعاصر

مركز البحوث العربية





النظرية والممارسة في فكر مهدي عامل

ندوة فكرية

- الفلسفة والتراث
- الإستشراق
- الدولة الطائفية
- التعليم والمجتمع
- الحزب والثورة
- الأصول النظرية
- نمط الإنتاج الكولونيالي
- أزمة البرجوازية العربية





النظرية والممارسة

مركز البحوث العربية

النظرية والممارسة في فكر مهدي عامل

ندوة فكرية



١٩٨٩

الكتاب: النظرية والممارسة في فكر مهدي عامل.
ندوة نظمها مركز البحوث العربية
باشتراك عدد من الباحثين والكتاب.

التنضيد: شركة المطبوعات اللبنانية ش.م.ل.
الناشر: دار الفارابي - ص.ب: ١١/٣١٨١ - تلفون: ٣٠٥٥٢٠
الطبعة الأولى: ١٩٨٩.
الغلاف: نجاح طاهر.

المشاركون في الندوة

أ. أبو سيف يوسف
أ. أحمد صادق سعد
أ. أحمد كامل عواد
د. أحمد هنّي
د. أمينة رشيد
د. حسن حنفي
أ. حلمي شعراوي
د. خيرية قدوح
د. رفعت السعيد
د. سيّد البحراوي
أ. سيِّد عبد العال
أ. شريف يونس
د. صادق جلال العظم
أ. صلاح العمروسي
أ. صلاح قنصوه
أ. عادل العمري
د. عبد العظيم أنيس
د. عصام الخفاجي
أ. عصام فوزي
د. فوزي منصور
د. فيصل درّاج
أ. محمد دكروب
أ. محمود أمين العالم
د. مسعود ضاهر
د. معن زيادة
أ. هادي العلوي
د. يمنى العيد

فهرس

□ المشاركون في الندوة ٥
□ هذا الكتاب ٩
□ تقديم: في أبحاث الندوة والقضايا الفكرية التي اثارتها
مقررة الندوة: .... أمينة رشيد ١١

تمهيد: كلمات افتتاحية

□ ندوة النظرية والممارسة في فكر مهدي عامل
- (كلمة الافتتاح) .... حلمي شعراوي ٢٧
□ في معاني اللقاء حول فكر مهدي عامل
- (كلمة عن المثقفين المصريين) .... محمود أمين العالم ٣٢
□ الأب الذي يراعي أطفاله بحنان الأم .... ايفلين بران ـ حمدان ٣٥
□ رجل يُتقن فنّ تحريك الفكر وتفتيح العيون
- (كلمة عن المثقفين اللبنانيين) .... محمد دكروب ٣٧

القسم الأول: في الأصول النظرية

١ ـ الفكر والايديولوجيا:

□ نظرية الثورة عند مهدي عامل وأدواتها المعرفية .... محمود أمين العالم ٤٩
□ في التناقض .... د. يمنى العيد ٦٦
□ الحزب والنظرية في فكر مهدي عامل .... د. فيصل درّاج ٧٧
□ الفكر التربوي عند مهدي عامل .... د. خيرية قدوح ٩٩

ب - في مفهوم نمط الانتاج الكولونيالي

□ حول العلاقة بين نمطي الانتاج:
الكولونيالي والآسيوي . . . . احمد صادق سعد ١٣٣
□ حول نظرية نمط الانتاج الكولونيالي . . . . صلاح العمروسي ١٥٥
□ مساهمة في البحث عن هويتنا:
حول نمط الانتاج الكولونيالي . . . . د. عصام الخفاجي ١٩٩
□ في الردّ على مفهوم: نمط الانتاج الكولونيالي . . . . د. رفعت السعيد ٢٧٦
□ تناقضات مفهوم: «نمط الانتاج الكولونيالي» . . . . . . شريف يونس ٢٩٢
عادل العمري
□ نمط الانتاج والتدرّجات الاجتماعية
(مقال في التصنيع والبرجوازية الوطنية) . . . . د. أحمد هني ٣٠٩

القسم الثاني: الفكر والممارسة

أ - نظرية الثورة

□ في إشكاليات الثورة العربية . . . . د. فوزي منصور ٣٣٣
□ قراءة مهدي عامل ضرورة سياسية ومعرفية . . . . . . هادي العلوي ٣٥٦

ب - النظرية والمجتمع

□ مهدي عامل رائد التجديد النظري حول «الطائفة»
و «الدولة الطائفية» . . . . د. مسعود ضاهر ٣٧٣
□ إسهام في الحوار حول أدبيات مهدي عامل . . . . سيد عبد العال ٣٩٣
أحمد كامل عواد

القسم الثالث: قضايا فلسفية

أ ـ الفلسفة بين العلم والتراث

□ النظرية أم الواقع!
(دراسة في الأولويات في فكر مهدي عامل) . . . . د.حسن حنفي ٤٠٧
□ المشروع العلمي والنقد الفلسفي في التراث الماركسي . . د. صلاح قنصوه ٤٤٥
□ دفاعاً عن التقدم . . . . د. صادق جلال العظم ٤٥٣

ب ـ النظام المعرفي والاستشراق

□ النص الآخر في نقد مهدي عامل لادوار سعيد . . . . . د.أمينة رشيد ٤٦٨
□ المادية التاريخية بين الاستشراق وتأويل النصوص . . . . عصام فوزي ٤٧٩

القسم الرابع: المفكر والشاعر

□ قناعان وحقيقة واحدة
(قراءة في قصائد حسن حمدان المدعو: مهدي عامل) . . د.سيد البحراوي ٤٩٥

القسم الخامس: ختام الندوة

□.. عرض للمناقشات في الندوة . . . . عصام فوزي ٥٠٩
□ البيان الختامي للندوة ٥٣٠
□ كلمة ختامية . . . . د.فؤاد مرسي ٥٣٤

ملحق

□ سطور وعناوين من مسيرة مهدي عامل . . . . ي.ع ٥٣٧

هذا الكتاب

حين أسكتت الرصاصة قلم المفكر اللبناني الدكتور حسن حمدان، المعروف ككاتب مناضل باسم مهدي عامل، وذلك في الثامن عشر من مايو / أيار ١٩٨٧، انطلقت كتبه ومقالاته في مختلف مجالات الفكر الاجتماعي العربي لتشهد الساحة العربية أن الفكر الجادّ لا تقتله رصاصة الظلاميين.

ازداد الجدل حول فكر وقضايا مهدي عامل في أنحاء الوطن العربي، وشهدت القاهرة جانباً منه.

نظّم مركز البحوث العربية ندوة حول الفكر والممارسة عند مهدي عامل فيما بين ٢٧ ـ ٢٩ مايو / أيار ١٩٨٨ بمقره بالقاهرة ناقشت عشرين بحثاً حول محاور أساسية أربعة هي:

أ ـ في قضايا التراث العلمي العربي.
ب ـ في الفكر النظري.
جـ ـ الفكر في الممارسة (أزمة البرجوازيات العربية).
د ـ الفكر في الممارسة (حول الطائفية).

وقد اغتنى البحث حول أطروحات مهدي عامل بوجود باحثين من مصر ولبنان ومساهمات آخرين من سوريا وفلسطين والعراق والجزائر.

وكان كل ذلك دليلاً على المعرفة الواسعة بمهدي عامل على ساحة الوطن العربي كما كان شاهداً على حيوية القضايا التي تناولتها كتابات مهدي عامل منذ أواخر الستينات.

★ ★ ★

ويقدم مركز البحوث العربية شكره الجزيل للأصدقاء الذين حضروا من بيروت ودمشق للمشاركة في الندوة وبمساهمات مشكورة من مجلة « الطريق » اللبنانية والجامعة اللبنانية ببيروت ومعهد الإنماء العربي ببيروت أيضاً.

كما يشكر المركز الأستاذة الدكتورة أمينة رشيد، الأستاذة بكلية الآداب جامعة القاهرة، على جهدها في التحضير للندوة وكمقررة لها وجهدها الفائق في إعداد هذا الكتاب وإعادة ترتيب بحوث الندوة لتتّخذ هذا الشكل المتكامل الجديد.

وإذا كان متوقعاً أن يصدر الكتاب مع الذكرى الثانية لاستشهاد مهدي عامل فإنَّ أطروحاته الفكرية ومواقفه النضالية، مع القضايا التي أثارتها هذه الندوة تثير الجديد الذي يحتاج دائماً إلى المزيد من البحث والمناقشة.

في ابحاث الندوة
والقضايا الفكرية التي اثارتها

تقديم للكتاب وضعته مقررة الندوة :

د. امينة رشيد

يوم الاثنين ١٨ مايو / أيار ١٩٨٧، عندما اغتيل مهدي عامل / حسن حمدان، كانت لجنة الدفاع عن الثقافة القومية قد انتهت منذ أيام من تكريم حسين مروة. وكانت قد ودّعت محمد دكروب الذي جاءنا من بيروت للمناسبة. وسافر دكروب من القاهرة حاملاً خطابات قد كتبها بعضنا لحسن حمدان، عرفت بعد ذلك أنه لم يقرأها أبداً، ولن يقرأها : كانت قوى الظلم والظلام قد فصلت بيننا وبين حياته.

قررت اللجنة بعد ذلك أن تقيم ذكرى مهدي عامل بالاشتراك مع مركز البحوث العربية، الذي اقترح نموذجاً آخر من التقديم. واستقر الرأي حول ندوة فكرية تجعل من تكريم مهدي عامل مناسبة لطرح قضايا الفكر الفلسفي العربي وعلاقة الحاضر مع التراث والمعرفة بالعلم. ولذلك أخذ المركز على عاتقه التحضير للندوة وتحقّقها في تفاصيلها العلمية والإجرائية. فرأينا أنّ من أهداف الندوة تطوير الأطروحات، نقداً أو بناءً، التي تركها فكر مهدي الثري، المحرك للمسلّمات، المثير أيضاً لكثير من المشاكل الأساسية. فمهدي عامل نموذج فريد في ثقافتنا القومية،

فهو مثقف ثوري استطاع بفكره ونضاله أن يقدّم منظوراً جديداً للمثقف وللثورة معاً. أردنا إذن أن نكرم الرجل والفكرة إيماناً بأن قوى الغدر تستطيع أن تقتل شخصاً لكن ليس في إمكانها اغتيال الفكر.

كان حسن حمدان أولاً وقبل كل شيء مناضلاً كرَّس حياته لقضايا لبنان، موطنه الأول، وللعالم العربي، ولعالم التخلف أو العالم الثالث بصفة عامة. كان أستاذاً للفلسفة، حاملاً للدكتوراه من جامعة «ليون» بفرنسا. وكما يشهد له حسن حنفي، فهو «أستاذ الفلسفة، صاحب الموقف الذي يجتهد رأيه والذي لا ينقل، ولا يكتب كتاباً مقرَّراً، ولا يبغي ترقية أو وظيفة»، ولم يعطله أبداً عمله الأكاديمي عن الجهد النقابي والحزبي الجماهيري. فكان يتجوّل عبر قرى لبنان، مستمعاً للناس، محبا للنقاش، مؤمناً بالمعركة اليومية للفكر الثوري، رافضاً رغم عشقه للقراءة وللدراسة النظرية، صورة المثقف المعزول، المنكفىء على كتبه. فرغم صعوبة التناقض والصراع بداخله، الذي يعبر عنهما شعره، كان يعلم حسن حمدان / مهدي عامل / الرفيق طارق، عضو الحزب الشيوعي اللبناني، أنه ينبغي على مثقف العالم الثالث إيجاد أسلوب جديد لممارسة الفكر والعمل.

فالثورة معناها أيضاً ابتكار شروط الفكر وظروف الحياة اليومية وبناء الأخلاقيات الجديدة للمثقف الثوري. فالثورة رؤية للثقافة وليست فقط تجديداً لمضمونها.

ولم تنغّص مهدي عامل التناقضات. كان هذا المثقف الملتزم، المناضل، أيضاً الشاعر المتأمل الذي يكتب الشعر في آخر الليل، مفرغاً حزنه من خلاله، متجاوزاً حينئذ، كما بيّنه د. سيد البحراوي، التمزق اليومي بين العمل النقابي والتدريس والنضال والكتابة النظرية مدركاً المأساة الأساسية للحياة، المهدَّدة دائماً بالموت وبالفشل. كتب حسن حمدان في إهداء أحد كتبه لطالبته وصديقته خيرية قدوح: «نكتب ربما لأن الحياة محاولة فاشلة». ومع ذلك لم يكف أبداً عن الحياة التي أحبَّها بعمق، ولم يكف أبداً عن كتابة الكتب النظرية، ذات المفكر المدقق والفرضيات المجردة. إن حسن حمدان هو أيضاً مهدي عامل، المفكر الماركسي الجريء الذي

رفض مسلّمات الفكر الماركسي السائد في العالم العربي، فكان يرى أنَّ « الفكر المتكوِّن » يُشَوِّه الواقع ولا ينتج المعرفة العلمية، التي هي الشرط لبناء فكر ثوري عربي، الفكر الماركسي الحقيقي القادر على معرفة الراهن وتصور المستقبل. فهو إذن بجانب المثقف الملتزم والشاعر الرومانسي، المفكر والباحث الذي يعرف أن العلم لا يتقدم إلا بالنقد وطرح السؤال الصحيح ورفض الحلول المستقرة التي تخون الواقع وتؤدي إلى الانتهازية.

أما السبب الثالث الذي جعلنا نهتم بتكريم مهدي عامل، فهو الرغبة في مناقشة وتطوير الآراء القيمة أو النظرية المتكاملة التي قدمها في معرفة شروط الثورة العربية. كما أكد **محمود أمين العالم** فمهدي عامل هو: .. « المفكر العربي الوحيد الذي حاول أن يبني نظرية علمية متكاملة للثورة العربية، بل للثورة في البلاد المتخلفة عامة ». فقد حاول مهدي عامل، حسب عبارة **رفعت السعيد**، وهو يقر تقديره - رغم اختلافه الشديد - لمقولات مهدي الخاصة بالتاريخ الاجتماعي والتقسيم الطبقي، قد حاول مهدي عامل إذن « أن يجتاز مستحيل الأَسْقُف المحدودة وأن يجتاز محدودية الوطن ومحدودية الزمان ». فقد طرح مهدي عامل جهازاً من المفاهيم والأدوات المعرفية لإنتاج نظرية علمية للثورة العربية تجعل من قراءته، كما قال **هادي العلوي**، ضرورة فلسفية وضرورة سياسية.

* * *

أخذ تحضير الندوة سنة كاملة. رغم أن الاستجابة كانت عفوية وسريعة، من أصدقاء حسن حمدان المصريين والعرب، من قراء مهدي عامل الماركسيين، من المنتمين لفكره والمعارضين له أو الرافضين لمقولاته رغم احترامهم لنضال حسن حمدان ولأسلوب حياته. مع ذلك فقد صعب تحديد موعد يجمع كل من كان راغباً في المشاركة، والأصعب كان في جمع الدراسات قبل موعد الندوة كما اشترطنا مراراً وتكراراً، إلا في حدود بعض الاستثناءات. فوجدنا أنفسنا، صباح افتتاح الندوة أمام أوراق لم نكن قد تعرفنا على شكلها النهائي، رغم علمنا المسبق بمضمونها. فمن خلال مطاردتنا للزملاء المشاركين تَمَّ الكثير من النقاش واتّضحت اتجاهات الندوة

التي كنّا قد بدأنا في تحديدها انطلاقاً من المحاور العامة لفكر مهدي عامل: (**الأصول النظرية ـ محورية مفهوم نمط الإنتاج الكولونيالي ـ الطائفية ـ العلم والتراث ـ الاستشراق ـ التعليم والثقافة، إلخ**)، فتعمقت ملامح الندوة وتبلور شكلها. فاستطعنا، رغم كثير من العيوب والقصور، التي نعتذر عنها، أن نجمع عدداً من الأوراق كوّنت عناصر الفكر الثوري في العالم العربي اليوم، وبعض الرؤى. وتمكنت الندوة من مناقشة جادة وحارة وعاصفة أحياناً، لبعض مفاهيم وقضايا الماركسية بين الفكر والممارسة، بين الفلسفة والسياسة، محققة هكذا رغبة أساسية عند حسن حمدان، وربما معنى من معاني حياته. لقد كان مهدي عامل كما أكّد **محمد دكروب و عصام الخفاجي** وكثير من أصدقائه، يطلب النقد والمناقشة باستمرار، وكان يصدمه الصمت المنتشر في العالم العربي اليوم بخصوص الأعمال الفكرية. وربما استطاعت ندوتنا أن تحقّق قول **محمد دكروب**:

« وأخيراً جاء النقد ـ يا مهدي ـ واحتدم النقاش والحوار، وبدأ التمهيد الجدّي لتكوين الورشة الفكرية العربية للبحث الماركسي المشترك ».

وخرج هذا الكتاب خلاصة لنقاش يتجاوزه بالتأكيد. يجمع بين الكلمات والدراسات والشهادات راسماً صورة ما للمفكر، المناضل، الكاتب، نرجو أن تكون قد أخلصت له، كما نرجو أن يعكس هذا الكتاب بقدر المستطاع من الصدق وضعية الفكر الثوري العربي اليوم. لن ندخل في حدود هذا التقديم الموجز في التفاصيل المتعددة والثرية المتضمّنة في الدراسات والمداخلات المختلفة، ونترك التقييم للدارسين والمتخصصين والمهتمين بشكل عام. نريد فقط أن تشير مقدمتنا هذه إلى بعض الإشكاليات الأساسية التي طرحت، بأمل استمرار « الورشة الفكرية » التي تبلورت وتعميق بعض ما توصلت إليها وإضافة ما غاب عنها.

ـ فمن خلال القضايا التي طرحتها الندوة كالطائفية، أزمة التعليم، النظر إلى التراث وإلى الفلسفة في العالم العربي اليوم، رسمت الندوة بعض الخطوط الفكرية

والمفاهيم المرتبطة بمستقبل المعرفة والثورة التي لا بد من التوقف عندها من أجل نظرة متعمقة وفحص علمي: فليس ثمة شك في أننا نواجه اليوم أزمة من أخطر الأزمات في طريقنا الثوري. ولا بد من وقفة أمام أوضاعنا بجهدنا وفكرنا واستماعنا لبعضنا البعض من أجل تجاوز المحنة وشق الطرق وإمكان، أو إعادة إمكان حلم المستقبل.
فمن أهم القضايا النظرية التي طرحت:

١) قضية النظرية نفسها وعلاقتها بالواقع.
٢) مشكلة مراحل الطريق إلى الاشتراكية بين الاستمرارية والقطع.
٣) مفهوم «نمط الانتاج الكولونيالي» كمصطلح خصّصه مهدي عامل لتعيين الواقع العربي، وواقع بلاد العالم الثالث بشكل عام، في علاقته بالامبريالية.

اختلف المشتركون حول هذه المقولات، رغم بساطتها الظاهرة، مما بيّن أن الصياغات الأسلوبية تخفي مسلّمات أيديولوجية، من الضروري طرحها من أجل توضيح الأمور وكشف الحقائق. هل أنتجت الماركسية نظريتها الثورية أم بقيت في حدود التنويرية والأخلاقية في العالم العربي؟ هل يخرج الحاضر من أحضان الماضي في حركة استمرار وتواصل بين لحظات التاريخ أو ننتقل من بنية إلى بنية عبر القطع والقفزة الثورية؟ هل هناك بالفعل «نمط انتاج كولونيالي» كما طرح البعض أم فقط وضعٌ عام من التبعية تربط البلاد المستعمَرة (بفتح الميم الثانية) بالمراكز الاستعمارية؟ وإذا كان هناك «نمط إنتاج كولونيالي» كما أكد مهدي عامل فهل هذه التسمية صائبة؟ وما هو تعريف قوى الانتاج ونمط الانتاج اللذين انتجاه وتعريف المصطلحات بشكل عام: «التبعية»، «نمط الانتاج الكولونيالي» و«نظام الانتاج الكولونيالي» اللذين يختلطان أحياناً في خطاب مهدي عامل؟.

أراد مهدي عامل أن يبني نظرية عربية للثورة قائمة على المعرفة والعلم كما شهد بذلك الجميع: مريدوه ومناقضوه ومعارضوه، هل نجح بالفعل أم وقع هو نفسه في الوهم الايديولوجي الذي كان يفضحه في كل مناسبة؟ وإذا لم يقع فيه، فما هي إمكانيات ملء الثغرات التي تركها وتصحيح الأخطاء واستكمال الطريق؟

أجابت الندوة على كثير من هذه التساؤلات، وإن لم تعطِ لها الحلول النهائية، ولم تكن تستطيع أن تعطيها. فربما تطول المحنة. وإنّ طريقنا الحالي مليء بالمشاكل والمنحنيات الصعبة، وكل مشكلة تثير مشاكل، كما كان يقول مهدي عامل. ومن هنا أهمية هذه الندوة بالأسئلة التي طرحتها كما بالحلول التي لم تصل إليها والأزمة التي عبرت عنها.

* * * *

ـ العلاقة بين النظرية والواقع أولاً، أو بين الفكر والممارسة. فهي من بداهات الفكر الثوري ومن اساسيات تراكم الخبرة الثورية. لكن خصوصية مهدي عامل تكمن في أنه اجتهد لبلورة صيغة العلاقة واضعاً إياها في مركز فكره، من ناحية، هادفاً إلى إنتاج معرفة علمية بروليتارية، متجاوزة «الفكر المتكوّن» ومسلّمات الماركسية السائدة في العالم العربي، من ناحية أخرى. فحاول مهدي أن يكشف ما كان يسميه الوهم البرجوازي أو الأيديولوجي، أي التغريب الفكري، الذي يعطي عن الواقع انعكاساً تجريبياً، مطابقاً للمرئـي اليومي، متجاهلاً المختفي والمكبوت من حقيقة الأشياء. قال محمد دكروب عن مهدي عامل إنه كان يبدو فوضوياً، ولكنه كان في الواقع يعيد نظام الأشياء، أو يكشف المظاهر التي تحجب الحقيقة، كما قالت يمنى العيد. وبينت الندوة أهمية النضال المعرفي لمهدي عامل على جبهتين:

١) رفض كثير من المقولات والفرضيات التي ترسخت في ثقافتنا العربية الحديثة عن الماضي والحاضر، الغرب والشرق، العقل والقلب، كاشفاً وراء هذه الثنائيات المثالية للفكر البرجوازي، حقيقة الصراع الفكـري، الطبقـي، الكـامـن في الواقع.

٢) رفض الواقع الظاهري، التجريبي، الذي يحجب حقيقة العلاقات الاجتماعية ويخدم في النهاية مصلحة الطبقات السائدة. ويعبر هذا الاتجاه، الذي لم يُعطَ كل حقه في الندوة، عن صميم المنظـور الماركسي الخاص بتغـريـب الوعـي بالواقع الذي ينتجه فكر الطبقات السائدة، في المجتمع البرجوازي.

صحيح أن مهدي عامل نفسه لم يتفاد بعض المنزلقات الفكرية التي أشار إليها كثير من الباحثين: « منزلق البنيوية »، مثلاً، حسب عبارة **عصام الخفاجي**، التي عالجها كثير من الباحثين، وخاصة **محمود أمين العالم** الذي درس باستفاضة المشاكل الناتجة عن طغيان مفهوم البنية عند مهدي عامل. ففي رأي **العالم**، رغم أن البنية عند مهدي ليست مغلقة، مثل بنية المذهب البنيوي، « بل بنية علاقات اجتماعية تحكمها تناقضات مختلفة متفاوتة »، إلا أنها بسبب أولويتها المطلقة تقلص التفسير إلى العناصر الداخلية للبنية الاجتماعية في علاقتها ـ البنيوية ايضاً ـ بالمركز الإمبريالي، متجاهلة عناصر الامتداد التاريخي وعناصر التفاعل بين القطع والاستمرارية. ويناقش أيضاً مفهوم البنية **شريف يونس** و **عادل العمري** في تناقضه مع مفهوم الطبقة عند مهدي عامل. أما **عصام الخفاجي** فينقل المناقشة إلى مستواها الاقتصادي، الذي يحكم الجدل بين البنية التحتية والبنية الفوقية.

وإن كان مفهوم البنية يحكم بالفعل تصور مهدي عامل للمراحل المختلفة التي تقود إلى الاشتراكية فينبغي هنا تعميق مفهومه لعلاقة البنية بالقطع. فالبنية هي كنقطة ألتقاء بين النظري والتاريخي في فكر مهدي عامل، كما بينه **شريف يونس** و **عادل العمري**، ثلاثة أزمنة للبنية ـ حسب شرح مهدي عامل في الجزء الأول من مقدماته النظرية « في التناقض » (ص ٢٧) ـ أي:

١) زمن التكوّن وهو زمن الانتقال من نمط إنتاج إلى نمط آخر للإنتاج.
٢) زمن التطور أو الزمان البنيوي للبنية وهو زمن إعادة إنتاج علاقات الإنتاج ذاتها للنظام السابق.
٣) زمن القطع وهو زمان القفزة من نمط إلى نمط مع كسر نمط الإنتاج السابق.

ولا يحدث هذا القطع الصارم مع البنية السابقة إلا مع تحرير الصراع الطبقي والفصل النهائي مع علاقات ونمط الإنتاج السابقة. وهذا لم يحدث في العالم العربي ـ أو في العالم الثالث بصفة عامة ـ الذي لم يعرف أبداً زمن القطع بسبب تبعيته للعالم الإمبريالي الذي يحكم تطوره، مانعاً أي تطور ـ حتى رأسمالي ـ رغم أنه أدخل التغير بالعنف في داخل بنى البلد التابع. فرغم علاقتها « البنيوية » لم يعرف البلد التابع

النهضة والقطع مع الأنماط السابقة للإنتاج كما عرفها البلد الإستعماري في تطوره الذاتي، الطبيعي. وتثير هذه النقطة الأساسية في منطق مهدي عامل نتيجتين هامتين تحتاج مزيد من التفحص والدراسة، نجدها بدورها مثارة في دراسة **فوزي منصور**:

١) وجود آثار للأنماط السابقة للإنتاج في الوضع الراهن وتشجيع السلطة لها في بعض الأحيان.

٢) امتداد تأثير البنية الفوقية السابقة بعد «تطوّر» البنى التحتية للمجتمعات السابقة.

المشكلة إذن مشكلة التمرحل، بين القفزة الثورية والاستمرارية التاريخية. فالثورة هي أساساً، كما قال **فيصل درّاج** «سلسلة الممارسات الثورية التي توصل إليها». وزمن الثورة في العالم المركّب لعالم رأسمالي مركّب هو الآخر. وإذا كان مهدي عامل قد رفض، محقاً، الرؤية التبسيطية للمراحل حسب الماركسية السائدة، فمنظوره يحتاج هو الآخر إلى المزيد من التحليل لقوى الانتاج وعلاقات الإنتاج التي تكوّن نمطاً للإنتاج كما أظهرته بعض الدراسات، وكما سنراه فيما بعد. لكن قبل ان نهتم بمناقشة مشكلة المراحل ـ أو التمرحل ـ عند مهدي عامل، ينبغي أن نقف عند بُعْدٍ أساسي في فكره وهو تصوره «لنمط الإنتاج الكولونيالي» والمناقشة الثرية، الجادة، الجديدة التي تمت بخصوصه، والتي لا أبالغ إذا قلت إنها أعادت لنا الثقة في مستقبل الفكر الماركسي العربي.

وقد ظهر وتبلور في هذا الفكر، مع أعمال **أحمد صادق سعد** الخاصة بالنمط الآسيوي للإنتاج، تفسير جديد لمجرى التاريخ العربي، يختلف عن التصور التقليدي للمراحل التي توارثته أجيال من الماركسيين والاشتراكيين، انطلاقاً من فكرة المراحل عند كارل ماركس. ويصرح **أحمد صادق سعد** بالأخوة الفكرية والوحدة في الانتماء التي شعر بها عندما قرأ مهدي عامل لأول مرة. فيبحث الاثنان عن الخصوصية التاريخية في إطار المنهج الماركسي، صادق سعد في تاريخ الماضي ومهدي عامل في الأزمنة الحديثة. ويناقش أحمد صادق سعد التكامل بين فكريهما في نقاط التقارب وأوجه الاختلاف.

فمهوم « نمط الانتاج الكولونيالي » إعادة تنظيم لمراحل التاريخ الحديث بالاستناد إلى مفهوم البنية التابعة للرأسمالية والامبريالية العالمية. قد رأى مهدي عامل بالمقارنة مع تاريخ النهضة الأوروبية والقطع الذي حدث مع أنماط الإنتاج الاقطاعية السابقة لها، أن هذا القطع لم يحدث في العالم العربي، وفي العالم الثالث بصفة عامة، نتيجة لسيادة « نمط الإنتاج الكولونيالي » الذي يسود العلاقات في تلك المجتمعات ويربط بينها وبين المراكز الامبريالية. مما يفسر خصوصية « التخلف » كنتاج أساسي للبنية التابعة. وتدور محاولة مهدي عامل حول ضرورة استخراج العلاقة بين القانون العام لتطور المجتمعات والخاصية العينية للمجتمع العربي.

يرتبط فكر مهدي عامل هنا بمذاهب انتشرت في العالم بعد الحرب العالمية الثانية: مفاهيم التبعية عند سمير أمين وعند مفكري أمريكا اللاتينية، كما يجد جذوره الفلسفية في الماركسية الفرنسية ـ «التوسّر»، «باليبار»، «جان بيير راي»، « بولنتزاس » (وهو يوناني الأصل لكنه كان يكتب بالفرنسية) ـ وقد ناقشت أوراق الندوة هذه التأثيرات، كما بيّنت بعضها، دراسة **عصام الخفاجي** بالتحديد، ارتباط الإشكالية بهزيمة ٦٧ والإحباط العام الذي أصاب العالم العربي ثم التفكير في التجديد الفكري بغرض فهم أفضل للواقع. وقد أثّرت مرارة هذا الواقع على تساؤل مهدي في كثير من المسلمات والفرضيات المنتشرة كما يبدو من حواره مع **كريم مروة** على صفحات « **الطريق** »، وكما بينه **هادي العلوي**.

ومن بعض الإشكاليات الناتجة عن طرح مهدي عامل:

١) إعادة النظر في تاريخ العالم العربي منذ نهضته الحديثة: مع الدخول العنيف للاستعمار الفرنسي والإنجليزي، هل حدثت رسملة على يد الطبقات المتوسطة بشكل رأسمالية حقيقية أو « قزمية » أو « جنينية »؟ أم لم تحدث رسملة بعد لأن الاستعمار يمنع ذلك كما يذهب به مهدي عامل؟

٢) رفض مقولة أساسية للفكر الماركسي المتكوّن وهي مقولة « البرجوازية الوطنية » كما تُسَمّى هذه الطبقة السائدة التي تكوّنت في النضال الوطني ضد الامبريالية والتي كان يُفترض أن عليها دور قيادة المرحلة الأولى في الطريق

الثوري نحو الاشتراكية التي تسمّى « المرحلة الوطنية الديمقراطية »، بينما سوف تتولّى الجماهير الشعبية هذه القيادة في المرحلة الأخيرة فقط.

يرفض مهدي تماماً هذا التصوّر. فحسب « نمط الإنتاج الكولونيالي » لا توجد برجوازيات وطنية بل طبقات برجوازية عميلة، تابعة للامبريالية. لم يحدث إذن تطور من طبقة سائدة إقطاعية، أو نصف إقطاعية نصف رأسمالية، إلى برجوازية تفرض نمطاً جديداً للانتاج، بل « استبدال » طبقي (والمفهوم مفهوم بولنتزاس رغم التغيرات التي أدخلها عليه مهدي عامل، وكان من المقرر أن تقدم له الباحثة الشابة **آمال طنطاوي** التي لم تستطع للأسف أن تشترك في الندوة نتيجة لانشغالها بإنهاء اطروحتها للماجستير). فتقوم الطبقة الجديدة السائدة بنفس دور إعادة إنتاج التخلف لأن السيد الإمبريالي المسيطر لا يسمح بأي تجديد حقيقي. وهذا التصور موجود أيضاً عند غيره من المفكرين الذين اهتموا بالعالم الثالث: « فرانتس فانون » مثلاً و « املكار كابرال »، الذين فضحوا الدور العميل للبرجوازيات المحلية بعد - أو قبل - إنجاز الثورات « الوطنية » في العالم الثالث المحكوم بالاستعمار الجديد. ويؤيد الواقع العربي هذا التصور: هزيمة ٦٧ ثم « الردة » في السبعينات التي شهدت تراجع « الإنجازات الوطنية » وسيطرة الأموال النفطية على العالم العربي مع إخضاع الطبقات الكادحة، رغم تمردها المتقطع هنا أو هناك، إلى قوى القمع والتسلط في مجتمعات وقعت تحت تبعية لم تعرفها بعد، في إطار انتشار الأنماط الاستهلاكية والضغط الإعلامي الذي يُغيِّب وعيها، والتعليم السيىء الذي يفتقد العلمية والقيم المعرفية كي يخضع لقطاع الخدمات (كما أظهرته خيرية قدوح في دراستها لنقد قضايا التعليم عند مهدي عامل)، ولا يؤدي إلى انتاج، في مساندة مخيفة لإعادة إنتاج التخلّف وزيادة تهميش وحصار للقوى الوطنية.

ناقشت الندوة بكل حرية وجدية هذه المفاهيم. تناولت بعض الأوراق مسألة المراحل التاريخية، بعضها يعارض وجهة نظر مهدي، مثل دراسة رفعت السيد، وبعضها يؤيد نقض مفهوم « البرجوازية الوطنية » رغم تحفظه على تفاصيل تحليل

مهدي، مثل دراسة سيد عبد العال وأحمد كامل. وركزت أوراق أخرى على المناقشة العلمية لمفهوم «نمط الإنتاج الكولونيالي» نفسه مثل دراسات صلاح العمروسي وعصام خفاجي. يطرح صلاح العمروسي مثلاً، رغم تبنيه للمفهوم بعض قصوره الناتج عن غياب الشروط الماركسية لدراسة أنماط الإنتاج التي لخصها كارل ماركس بالتالي:

١) معرفة مستوى تطور القوى المنتجة وتكنيك وسائل العمل.
٢) استيعاب الطريقة النوعية للربط أو التوحيد بين وسائل الإنتاج وقوى العمل الاجتماعي.
٣) دراسة الأسلوب النوعي لانتزاع فائض القيمة.

أما عصام الخفاجي، الذي لم يحضر الندوة للأسف ولم تصل ورقته في موعدها، فلم يناقشها ولم يقرأها المشتركون - ولكنها سوف تقرأ في هذا الكتاب - فهي دراسة متكاملة ومستفيضة لمفهوم «نمط الإنتاج الكولونيالي»، جذوره التاريخية والفلسفية، أبعاده النظرية، تعريفه وحدوده، فأكد هو الآخر - مع اعترافه بأهمية المفهوم - على تقصيرين في منهج مهدي عامل: غياب التعريف الدقيق للمصطلحات، كمفهوم «البنية» أو «التبعية» (التي يصفها عصام الخفاجي «كتشكيلة تنفصم فيها بنية الإنتاج عن بنية الاستهلاك، وهذا هو جوهر التبعية»)، «الإنتاج الكولونيالي»، «النظام» وحتى مفهوم «الرأسمالية». أمّا القصور الثاني فهو غياب الوصف الدقيق لآليات وعناصر «نمط الإنتاج الكولونيالي» المعني. يدخل عصام خفاجي في تحليل تفاصيل العلاقة بين البلد السائد الامبريالي والتابع «الكولونيالي» لينفي أي إمكانية للتماثل بين نمطي الانتاج (كنتيجة لسوق التجارة العالمية التي تسيّد فرض قانون الأول على الثاني)، مبيناً الاختلاف الأساسي في استخراج فائض القيمة في المجتمعين. نستطيع هكذا أن نستخلص من فرضيات صلاح العمروسي وتحليل عصام الخفاجي أن الدراسة الأساسية ينبغي أن تهتم بفهم آليات «الأسلوب النوعي لانتزاع فائض القيمة». فالمهم كما يقول عصام الخفاجي هو معرفة شكل المجتمع وشكل الاستغلال فيه.

★ ★ ★ ★

أثارت الندوة إذن إشكاليات أساسية في تنوّعها وتعارضها وتركت كثيراً من التساؤلات التي تحتاج إلى مزيد من الجهد، الجديد والمتجدّد، لفهم الواقع من أجل تغييره.

فركز بعض الباحثين على أهمية المعرفة العلمية: **صلاح قنصوه، صادق جلال العظم، فوزي منصور**، كل من منطلقه واعٍ بأهمية انتشار الفكر العلمي في المرحلة الحالية من تاريخنا القومي ومن جهدنا الفلسفي. وكان مهدي عامل بالفعل مؤمناً بأهمية العلم ولكنه كان يدرك أيضاً أهمية المنطلق الثوري في النظرة إلى العلم فناضل ضد التضليل البرجوازي باسم العلم الذي يستهدف حجب الصراع الفكري وراء مقولات العقل العربي، الفكر القومي، إلخ. فخطورة هذه المفاهيم، رغم صحتها النسبية، إذا نظرنا إليها كخلاصة لتراكم تاريخي ثقافي لغوي، أنها تخفي الصراع الحقيقي، المحرك للصراع الفكري. وأظهرت بعض الأوراق ـ دراسة **عصام فوزي**، دراستي، وغيرهما ـ أهمية الصراع في منطق مهدي عامل: فمفاهيم الصراع والممارسة عند مهدي عامل هي التي استطاعت أن تنقذ فكره من انغلاق البنية كما قال **فيصل دراج**. فكما يظهره نقد مهدي لفكر إدوارد سعيد، كان مدركاً خطورة الوقوع في منطق الفكر السائد ومنطلقه الأيديولوجي وكان يرى أهمية انفجار الصراع بين فكر سائد وفكر نقيض من أجل إبداع موقع جديد للفكر الثوري يبتكر مفاهيمه وأدواته المعرفية من أجل فهم الواقع الطبقي وتغييره.

وربما نقف هنا عند هذه النقطة الأساسية في معركة مهدي عامل الفكرية: نضاله من أجل تفجير الصراع الفكري الذي يكتبه الفكر الرسمي، وهو وجه من الصراع الطبقي. ونجد هذه الفرضية تحرّك محوراً أساسياً من فكر مهدي ومعركته السياسية وهي منظورة للطائفية، التي ربما سبَّبت موته بشكل مباشر: فكما أظهر **مسعود ضاهر**، فإن مهدي عامل هو المفكر العربي أو الأوروبي الأول الذي كشف التضليل الطبقي الكامن وراء منظور الطائفية. وكما قال **محمد دكروب**، وأكدت **يمنى العيد**، وغيرهما من أصدقاء حسن حمدان كان مهدي عامل المفكر يبحث دائماً عن كشف المكبوت ورفع الحجاب وتفجير حقيقة الأشياء والعلاقات. وربما يجب هنا التحذير من الوقوع في منزلق آخر ـ كما بيّن **فيصل دراج** ـ وهو الخلط بين العلم

والأيديولوجية، الخلط بين الحقيقة ـ البروليتاريا والوهم ـ البرجوازية، الذي ينقل مفهوم ألتوسر من السياق المعرفي إلى البعد الاجتماعي ويستبدل «الوهم البرجوازي» بوهم جديد، ونجد أنفسنا أمام مفهوم نموذجي ومثالي لحزب واجب الوجود (بدلاً من الموجود)، ويضيع هكذا العلمي في الأخلاقي والمعرفي (الإبستمولوجي) في الميتافيزيقي (الأنطولوجي).

ومن هنا أهمية الحزب كمفكر جمعي بين النظرية والممارسة، إذ أننا نرى انقراض ظاهرة المفكر العظيم في العصور الحالية. فإنتاج النظرية الثورية لا يأتي إلا بجهد جماعي، يدرس أشكال المجتمع في أنماطه للإنتاج وبناه التحتية والفوقية وصراعه الطبقي وتحالفاته السائدة ويبتكر المواقع والمواقف التي تجعل من النظرية الثورية جزءاً فعالاً في الحقل الأيديولوجي وفي الفضاء الاجتماعي. وإذا ندوتنا قد استطاعت أن تساهم في إنجاز هذه المهمة، تكون قد قدَّمت لمهدي عامل / حسن حمدان أعظم التكريم وأوفى الذكرى.

كلمات افتتاحية

حلمي شعراوي
مدير مركز البحوث العربية

كلمة الافتتاح

ندوة النظرية والممارسة في فكر مهدي عامل

أيها الأصدقاء،

السيدة الفاضلة حرم الشهيد مهدي عامل،

ضيوفنا جميعاً من خارج مصر، والمشاركون بالجهد البحثي، وأصدقاء المركز ممَّن تحمَّلوا مشقة الحضور اليوم للمناقشة والمتابعة.......... مرحباً بكم.

وترحيبنا الخاص نوجهه لرفاق نضال مهدي عامل: محمد دكروب رئيس تحرير «الطريق» اللبنانية، نوجهه للجامعة اللبنانية التي أوفدت د.خيرية قدوح لهذه الندوة ضمن برنامج احتفالاتها بذكرى مهدي عامل، وإلى معهد الإنماء العربي ببيروت الذي أوفد د. معن زيادة لحضور ندوتنا، وإلى زملاء مهدي عامل د. مسعود ضاهر.

وتحية إلى الذين لم تمكنهم ظروفهم حتى هذه اللحظة من الوصول إلى الندوة مقدّرين نيتهم المخلصة في الحضور.

ولنقف الآن دقيقةً... تحيةً لشهداء الفكر والضمير، وجميع شهداء معاركنا الشريفة.

إن مركز البحوث العربية للدراسات والتوثيق والنشر حين يحتفي اليوم بفكر الدكتور حسن حمدان الذي عرف مناضلاً باسم مهدي عامل، لا يقصد فقط أن يعيد طرح أفكاره في ذكرى مرور عام على استشهاده في بيروت، ولا أن يحيي فقط في ذكراه معنى أن يكون حمل القلم مساوياً لحمل السلاح، في زمن يشكو فيه الكثيرون قلّة الحيلة، ويحبط المثقفين هَوَانُ بعضهم على أنفسهم، أو عجز إبداعهم عن فعل التغيير.

إن احتفاء مركز البحوث العربية بتنظيم هذه الندوة حول فكر مهدي عامل وقضاياه يفوق في معناه مجرد الْتقاء نخبة من المثقفين حول مفكر مَضَى، لأننا نتطلع إلى لقاء حي ينقب فيه المثقفون عن ذلك التداخل الخلاَّق - عند مهدي عامل - بين الفكر والممارسة، بين المسؤولية والالتزام، بين العام والخاص، بين علوم الفلسفة وعلوم الاجتماع والاقتصاد.

إن اغتيال مهدي عامل في ١٨ مايو / أيار ١٩٨٧ يعني الكثير بالنسبة للمثقفين والمناضلين على طول الساحة العربية، ذلك لأنَّ فكر ومنهج مهدي عامل يقول الكثير لأبناء الوطن العربي، بعضه يغوص في ماضيهم، وبعضه يعترك حاداً ومواجهاً لمشكلات واقعهم، وبعضه يطرح رؤية للمستقبل.

من هنا تأتي أهمية استمرار الاحتفاء بفكر مهدي عامل، هكذا أحسه الحزب الشيوعي وقوى اليسار المختلفة في لبنان، وهكذا احتفلت به الجامعة اللبنانية كما احتفلت به جمعية أصدقاء مهدي عامل في باريس... وفي هذا الإطار نضع مساهمة مركزنا المتواضعة..

واسمحوا لي أيها الأصدقاء أن أشير لبعض ما يعنيه مهدي عامل في الثقافة العربية من وجهة نظر متواضعة لشخصي على الأقل:

أولاً: إن الكثير من قضايا الواقع العربي ما زالت بحاجة للجهد النظري

المكثَّف.. وقد منح مهدي عامل هذا الواقع من فكرهِ ودأبهِ الكثير ممّا قد تتفق معه أو تختلف حولـه، ولكـن تبقـى ضرورة الجهـد النظـري والتحليل المعمَّق والوضوح الفكري أحد أسلحة معاركنـا الضـاريـة في الواقع وليست مجرَّد ترفٍ فكري أو ثقافي.

ثانياً: ان التفكير الفلسفي والعلوم الاجتماعية بوطننـا لا يمكـن أن تتجـاهـل مناهج الفكر الاشتراكي العلمي، وهو الذي يمثل الحلقة الرئيسية الآن في مواجهات إنسان العصر لقضايا المجتمع والدولة، ويسعى حياً بين ما يقرب من نصف سكان الكرة الأرضيـة ويفـرض تحديـاً حقيقيـاً على التفكير الإنساني الحديث في المعالجات المتنوعة لقضايا التغيير والثورة.

وكان جهد مهدي عامل في هذا الطريق وعلى المستوى العربي خاصة إضافةً لا تنكر، قد نتفق معه وقـد نختلـف، لكنـه يظـل دائماً ذلـك المناضل الماركسي الشجاع الذي قال إن سلاح النظرية هو سلاح التغيير، وإن قوانين صراع الطبقات ليست مادة للتدريبات العقلية المُمِلَّة وإنما هي سلاح للحركة الثورية.

ثالثاً: إن جهد مهدي عامل الفكري قد أمسك بجوهر قضايا المجتمع العربي وإشكاليّاته الحقيقية فقوانين التحوُّل الاجتماعي تشمل المجتمع العربي مثل غيره. وبقراءة مهدي عامل قراءةً جادةً، فسوف يخطىء من يظن بعد ذلك أن جهد الماركسيين العرب كان جهداً قُطْرِيًّا، فالذين يتصدَّون لصياغة قوانين المجتمع البشري في وحدته وتنويعاته لا يمكن أن يعجزوا عن فهم حركة المجتمع العربي في تجلِّياتها المشتركة وقضاياها المتنوّعة... وهنا كان جهد مهدي عامل.

رابعاً: إن قضية الصلة بين التحرُّر الوطني والتحرر الاجتماعي لجماهير وطننا العربي ظلَّت كثيراً عرضة للمراوغات الفكرية والتحريفات النظرية... وما زالت تتعرض للكثير... وهنا يبرز فكر مهدي عامل، ورفاقه على الدرب كثيرون، ممّن يضعون التحرر الوطني الحقيقي في بوتقة التحرُّر

الاجتماعي الشامل للطبقة العاملة والجماهير الكادحة، ويكشفون أزمة البرجوازيات العربية وقياداتها بكشف عجزها عن إنجاز مهامّ التحرُّر الوطني.

وقد يكون ما نراه من تطوُّرات على ساحة البرجوازية العربية مؤكِّداً لكثير من رؤى مهدي عامل، كما أنَّ التجارب على ساحة ما يعرف بالعالم الثالث تقول الكثير، ومع ذلك فإن القضية مطروحة هنا ـ في هذه الندوة ـ لجدل سوف يكون بالتأكيد جزءاً من محاولة الفكر العربي التصدِّي بجدية لهذه القضية.

وأخيراً: فقد تأكَّد لنا بتجربة الإعداد لهذه الندوة أنَّ الجهد الفكري الصادق لمهدي عامل معروف ومقدَّر تماماً على ساحة الوطن العربي، وما لقيناه من استجابة واسعة للمشاركة في هذه الندوة حول مهدي عامل فاق كل التوقُّعات، خاصة على الساحة المصرية. ولولا تواضع إمكانيات مركز البحوث العربية.. لكان مقدَّراً أن تكون هذه الندوة ملتقى لعشرات المساهمين. ممَّن يحملون نفس هموم مهدي عامل حول قضايا الوطن.

ولذا، فإن مركز البحوث العربية لا بد أن يذكر بالتقدير تلك المبادرة المبكرة لإقامة الندوة في إطار لجنة الدفاع عن الثقافة القومية. وذلك منذ أفزعنا جميعاً ـ أعضاء اللجنة وخارجها ـ اغتيال مهدي عامل، ضمن سلسلةٍ مُرَوِّعة من اغتيالات لقادة الفكر والثقافة والفنون أمثال حسين مروة وسهيل طويلة وناجي العلي وغيرهم ممَّن نُجِلُّ تاريخهم...

إن انعقاد هذه الندوة لم يكن ممكناً دون تعاون اللجنة التحضيرية لها والتي أخذت المسألة بأقصى قدر من الجدية والحماس، وهي سمات مؤكدة لدى الدكتورة أمينة رشيد مقرِّرة اللجنة والأستاذ محمود العالم والأستاذة منى أنيس أعضاء اللجنة، كما أنَّ الحماس الذي لاقته الفكرة من أصدقاء مهدي عامل ورفاقه في بيروت ودمشق وباريس جعل

المركـز يمضي حثيثاً لإنجازها، فالشكر أجـزله لهم والتحية واجبة لموقفهم.

لقد استشهد مهدي عامل من أجل فكره وموقفه، استشهد بين ناسه وعلى أرض وطنه ليصبح اغتياله حلقة في سلسلة ذرية من نتاج السوداويَّة والتخلُّف والغدر، وكاشفاً للتهديد الحقيقي الذي يتعرَّض له مجتمعنا العربي، ليس فقط على أيدي الصهيونية والامبريالية وإنما من امتداداتها ومـخلَّفاتها في المجتمع.

أيها الأصدقاء،

ليس مهدي عامل بآخر الشهداء، لكنه رقم كبير بين الشرفاء، وقضايا مهدي عامل ليست خاصة به، وليست بحوث هذه الندوة ومناقشاتها قاصرة على استعراض أعماله، وإنما تتطلع أن تكون قضايا مهدي عامـل منطلقـاً لتنـاول قضـايـا الفكـر والمجتمع في شمولها وإشكالياتها...

والتحية والتقدير لكم ....

محمود امين العالم

(كلمة عن المثقفين المصريين)

في معاني اللقاء
حول فكر مهدي عامل

السيدة العزيزة الفاضلة إيفلين حمدان زوجة الشهيد مهدي عامل،

الزميلات والزملاء الضيوف،

اسمحوا لي أن أعترف لكم منذ البداية أنني لن أرحِّب بكم باسم المثقفين المصريين، أريد أن أرحِّب بكم **باسم مهدي عامل!**

لا تعجبوا أيها الضيوف الأعزاء، فمهدي عامل هو صاحب هذه الدعوة التي تجمعنا بكم جميعاً اليوم. ومهدي عامل هو صاحب هذه اللحظة الحارة التي نعيشها الآن معكم. ومهدي عامل هو الذي يملأ علينا المكان هذه الأيام بعطره الفكري والنضالي وعطر استشهاده البطولي.

لقد جاء مهدي عامل إلى مصر قبل كثيرين منكم، جاء منذ سنوات وسنوات، واستوطن فيها وفينا، فهو هنا بكتاباته ومواقفه وأفكاره، وأصبح لدى كثيرين من المفكرين المصريين مواطناً مصرياً، وعياً ونضالاً، بنبضة من نبضات الحوار الفكري

الدائم في منطقتنا، بين المثقفين الثوريين. لهذا فأنا إذ أرحِّب بكم باسم مهدي عامل، فإنني أرحب بكم باسم كل المعاني الجليلة التي يمثلها مهدي عامل في منطقتنا، مفكراً ماركسياً ومناضلاً شيوعياً. باسم هذه المعاني وباسم من يحملون هذه المعاني في مصر أرحِّب بكم جميعاً بيننا.

واسمحوا لي أن أوجه التحية والترحيب، بوجه خاص إلى إيڤلين حمدان، التي تشرفنا بزيارتها لمصر، ومشاركتنا في هذه الندوة. واسمحوا لي كذلك أن أرحِّب بوجه خاص بالمثقفين اللبنانيين الذين يشاركوننا في هذه الندوة، فما أكثر عطايا لبنان لنا وللثورة العربية منذ سنوات وسنوات. واللبنانيون، والثوريون اللبنانيون منهم خاصة، يضيفون للوعي العربي وللنضال العربي وللكرامة العربية دروساً بالغة العمق والغنى والخصوبة.

إنهم يواجهون أميركا، أعني الامبرياليات العالمية، ويهزمونها، يواصلون مسيرة المقاومة ضد الطائفية وضد الاحتلال الإسرائيلي، من أجل لبنان متحرِّراً، ديمقراطياً، عربياً، متقدماً. وهم، برغم كل ما يعانون، يضيفون إلى المكتبة العربية كنوزاً من الفكر المبدع، كما يضيفون إلى قائمة الشهادة، قامات فكرية ونضالية شامخة.

منذ أشهر غير بعيدة، التقينا هنا في مصر حول الشهيد العظيم حسين مروة، واليوم نلتقي معهم كذلك حول الشهيد العظيم مهدي عامل. حقاً ما أكثر عطاياك وتضحياتك يا لبنان في سبيل الثورة العربية.

ونحن اليوم، أيها الضيوف الأعزاء، لا نلتقي لرثاء مهدي عامل، بل نلتقي لنتأمَّل الدرس الفكري النضالي العظيم الذي خلَّفه لنا واستُشهد من أجله مهدي عامل. نلتقي من أجل مواصلة هذا الدرس وتعميقه وتطويره بالوعي العقلاني الخلاّق وبالممارسة النقديَّة النضاليَّة المتفانية.

والحق انَّ لقاءنا في هذه الندوة حول هذا الموضوع، في هذه الأيام بالذات، هو من المعاني المبشرة وسط الظلام الذي يخيِّم على وطننا العربي. أكاد أقول إنه معنى من

معاني مشاركتنا . هنا في مصر ، في المقاومة النضالية البطولية ضد الطائفية والاحتلال الإسرائيلي، وهو كذلك معنى من معاني مشاركتنا ومساندتنا ، هنا في مصر ، للانتفاضة الفلسطينية المجيدة في الضفة الغربية وقطاع غزة، بل في فلسطين المحتلة كلها منذ عام ١٩٤٨ . وهو كذلك معنى من معاني النهوض النضالي، نعم، النهوض النضالي والفكري في مصر ضد التبعية للمخطَّط الفكري والسياسي والاقتصادي والعسكري الأميركي والصهيوني، وهو كذلك معنى من معاني المشاركة في دبيب الحركة الشعبية الصاعدة التي أخذت تنتعش في أكثر من بلد عربي تأييداً للانتفاضة الفلسطينية، بل في محاولة لتعميم انتفاضة فلسطينية ـ عربية.

إن لقاءنا اليوم في مصر أيها الأعزاء، حول فكر مهدي عامل، الذي هو في جوهره نظرية الثورة العربية، هو لقاء لا ينفصل عن كل هذه المعاني الكبيرة، لأنه لقاء حول قضية الثورة العربية وشحذ أسلحتها النظرية. وهو لهذا، ليس لقاءً أكاديمياً، معزولاً متعالياً، بل هو لقاء بين مفكرين ثوار، مهمومين، علمياً ونضالياً، بقضية أمتهم العربية.

مرة أخرى، باسم كل هذه المعاني الجليلة التي يمثلها مهدي عامل، أحيِّيكم وأرحِّب بكم، أيها الضيوف الأعزاء، في القاهرة، وأتمنَّى لندوتنا هذه النجاح والتوفيق في تعميق الحوار العلمي حول قضايانا العربية المُلحَّة. متمنياً أن تصبح هذه الندوة نواة لندوات أخرى أكبر على مستوى الوطن العربي كله، تكون لقاءً فكرياً لتعميق الحوار العلمي بين مختلف المفكرين الثوريين العرب.

أتمنَّى لكم، ختاماً أيها الضيوف الأعزاء، إقامة طيبة في القاهرة، وشكراً.

ايڤلين بران - حمدان

زوجة الشهيد حسن حمدان

الاب الذي يراعي اطفاله بحنان الام

الكلام على حسن، الكلام في حسن، صعبٌ، مستحيلٌ، لِمَن عاش مع كل ومثل كل ما عاشه حسن، بهذه الكثافة التي لا يُعَبِّرُ عنها إلا القول الشعري أو الصمت، صمت الحوار الداخلي الذي يمتد، ثرياً، عميقاً في الموت كما كان في الحياة.

حسن، لن أقول عنك إلا هذه الباقة من الصور المُتَفَجِّرة، الرّائعة، المُشِعَّة. حسن الزميل، المنتبه، الكريم، المحترم للآخر. حسن الصديق الودود، الدافىء، المستمع دائماً لأصدقائه. حسن الأب الذي يراعي أطفاله بحنان الأم. نعم، حسن هذا المفكّر الدّقيق والمُدَقِّق، هو أيضاً حسن المتأمِّل الذي تتفحص نظرته ما وراء أبسط الأشياء، أمام المروحة الهوائية المزروعة في الخضرة مقابلة لمكتبه، حتى لا نهاية الموت الذي يطارده. حسن الذي يجهِّز وجبات أهله بحبٍّ وقدسيَّة. حسن الذي ينغمّ «كونشيرتو» لرافيل على رعشة زرعه الذي يرويه بتواضع وحرارة. حسن الذي ينفجر غضباً واستنكاراً إذا ما مُسَّتْ كرامة الإنسان في أي مكان من العالم. حسن الذي يبر أبيات «اليائس» لنرفال. حسن الذي ينغمس في مناقشات نظرية بلا حدود تجعل كل كيانه يرتجف.

لذلك ـ أيها الاصدقاء الأعزاء، بتواجدكم الأخوي، بدراساتكم وأعمالكم العلمية التي تحاول استيعاب فكره، فهذه أمثل طريقة لإبقائه في الحياة. تخلّدون وجهه الذي لا يموت، تردّون بشكل رائع على الذين اعتقدوا أنهم سوف يسكتون صوته، تشرعون كذلك في عمل عظيم يبدأ معكم ومع كل الذين التزموا في أماكن كثيرة من العالم أن يعرفوا، يحلّلوا، ينشروا فكره ويستكملوا نضاله.

إليكم جميعاً، أعد بأن أقدّم مساهمتي لأمدّكم بكل الأضواء، كل التفاصيل، كل الوثائق التي تكون ضرورية لكم. إن مكتبة حسن مفتوحة لكم جميعاً، بيت حسن في انتظاركم. أسرة حسن في استقبالكم.

محمد دكروب

كلمة عن المثقفين اللبنانيين

خطوط من صورة مهدي..

رجل يتقن فن تحريك الفكر وتفتيح العيون

يخيّل لي أن أوراقي هذه ستكون خارجة عن الموضوعات المقترحة لهذه الندوة. تسكنني صورة معيّنة لمهدي، وليس باستطاعة أوراقي هذه إلاّ أن تكون تخطيطات أوّلية لملامح من هذه الصورة.

ومن يدري. فقد تلامس التخطيطات جانباً أو آخر من الموضوعات المطروحة. ولكنها تظلّ مجرّد ملامح من صورة لمهدي تكوّنت في الأغوار منّي وفي الذاكرة وفي الوعي على السواء، طوال زمان خصب بدأ منذ أواسط الستينات ولن ينتهي مع نهاية العمر..

- ١

أوّل انطباع عن بدايات مهدي عامل (أقصد حسن حمدان في بدايات اتجاهه ليصير مهدي عامل) يرتبط في ذاكرتي بمجلس من مجالس حسين مروة في صالون بيته.

أذكر أنه كان يقرأ علينا بعض أوراقه.

وجهٌ ملتحٍ ، ملامح فيها الرجولة والطفولة وبعض الحياء الجميل. عينان متألقتان كشّافتان مفتوحتان على الداخل والخارج معاً.

صوتٌ خجول، متردد، متسائل، وواثق معاً.

صوتٌ آسر. وأفكارٌ فيها الكثير من الغرابة، وعناصر الإدهاش، وأشياء كثيرة مما هو غير مألوف.

أذكر أنه كان يقرأ، واننا كنّا نستمع بشيء من اللامبالاة وببعض الفضول.. ثم صرنا إلى الإصغاء فالانتباه، فالذهاب مع تموّجات الفكر وتلاوينه وتحديداته وما فيه من ملامح الجديد.

هذا هو الانطباع.. فلست أذكر الآن، مطلقاً، موضوع تلك الأوراق، ولا عن أي شيء تتحدث... ربما كانت صفحات من أطروحته. ربما كانت «خربشات» ـ كما يُحب أن يقول ـ لموضوع جديد... على أنني أذكر تماماً، وبوضوح كلّي (وكأن تلك الجلسة جمعتنا في الأمس فقط) أن جملة واحدة تتردّد بين فقرة وأخرى، أشبه باللازمة في الأغنية أو النشيد، فبعد كل فقرة من موضوعاته تلك، يقول:

ـ «على أن هذه القضية تطرح أيضاً مشكلات جديدة».

ويدخل حسن إلى موضوع المشكلات الجديدة هذه يتفحّصها. يناقشها. يقلّبها على وجوهٍ عدّة، ويصل إلى ما يشبه الاستنتاج، ثم يعيد القول:

ـ «على أن هذه القضية تطرح أيضاً مشكلات جديدة»!

* * *

كان هذا في أواسط الستينات.

أي: قبل أن يصير مهدي عامل مهدي عامل.

فلم يكن مهدي قد نشر شيئاً بعد. كان في بدايات خوض التجربة (خجولاً، متردّداً، واثقاً).. ولكنه كان يتقن فن نثر الأسئلة والتساؤلات، وفن استثارة الأسئلة والتساؤلات!

فمن هو هذا الذي ما أن يجتاز إشكالية ما ، حتى يستولد منها اشكاليات جديدة يوقعنا فيها... قُل يا أبا نزار ؟

وكان أبو نزار فرحاً بما رأى ، متسائلاً عما سمع ، محرضاً على الاستمرار..

.. واستمر حسن.. فهـذا هو قراره بالأساس.وظهر له المقال الأول والثاني ـ في « الطريق » ـ ثم ظهر الكتاب الأول ، والثاني.. طارحاً جديده وأسئلته وتساؤلاته.

وبعد كل كتاب ، كان يعيد القول.. ونقوله نحن أيضاً ، معه وله:

ـ« على أن هذا الكتاب يطرح أيضاً مشكلات جديدة »!

ـ ٢

رجلٌ لا يكفُّ عن طرح الاسئلة والاشكاليات ، ولا يكف عن محاولات التوصّل إلى الأجوبة التي تنطوي ، أيضاً ، على أسئلة وإشكاليات جديدة.

ولكن السؤال الذي كان ـ في تلك الفترة ـ يؤرّقه بحدّة أكثر وبالحاح أشدّ ، ربما بأكثر مما كانت تؤرقه ، المعضلات النظرية نفسها ، كان هو الآتي:

ـ هل بإمكاني أن أكتب فكري هذا ، بلغتي العربية ؟

في خلال دراسته في فرنسا ، ثم تدريسه في الجزائر ، تعوّد اللغة الفرنسية ، وتعوّد التفكير حتى بهذه اللغة بالذات! ولكن فكره يجب أن يصل إلى أبناء شعبه ، بل هو يرى أن ضرورة أن يصل فكره هذا إلى الجماهير ، بلغتها هي ، عنصر يدخل في نسيج نظريته نفسها.. وبدون هذا يكون إنتاج النظرية نوعاً من العبث ، وترفاً فكرياً يرفضه...

ـ يا مهدي ، أكتب ، قدّم طروحاتك!

ـ أخاف كثيراً ، يقول ، أخشى أن تأتي الكتابة أشبه بما هو مترجم..لقد تعودتُ هذه اللغة الفرنسية اللعينة..

تردّد كثيراً.. حرّضناه كثيراً.. تحدّيناه كثيراً.. أرغمناه.. فكتب.

تعذّب كثيراً.. سهر طويلاً.. قرأ الكثير الكثير من الكتب العربية القديمة ، ومنها القرآن ، « ليستعيد ذاته » كما قال.. عانى وتهيّب المغامرة.. ولكنه كتب!

سلّمَنا المقال الأول: (الاستعمار والتخلف ـ محاولة في فهم العلاقة الكولونيالية) وذهب راكضاً إلى عمله في التدريس.

مساء، أقول له عبر الهاتف: «ليت لنا أن نكتب بمثل هذه اللغة يا حسن» ـ يسأل بفرح طفولي: «صحيح؟.. شو رأيك لغة المقال مليحة؟».

منذ المقال الأول هذا في «الطريق» (أيلول ١٩٦٨) ظهرت لغة مهدي عامل، لغته العربية الشخصية، لغة عربية صحيحة مكثّفة متينة محبوكة. صياغات كأنها أوابد. فيها نغمٌ قرآني وجملٌ خلدونية، فكأن الفكر العلمي الناظر في بنية مجتمع ما ـ إذ يظهر في لغة هذا المجتمع ـ يأبى إلا أن يظهر في لغة عليها أن تحمل في دقتها دقة العلم، وفي سلامتها صحة المنهج، وفي جمال صياغتها جمال الفكر الرائي، الحامل جديده إلى الفكر النظري وإلى اللغة معاً.

منذ البداية، صار لمهدي عامل صياغاته اللغوية الخاصة، واسلوبه الذي يتميّز به في كل كتاباته اللاحقة. وبدأ ينتج، في هذه اللغة «جهاز المفاهيم» وهي الأدوات النظرية التي بدونها ـ يقول مهدي ـ لا يمكننا أن نفهم بنيات مجتمعاتنا العربية، والطابع المميّز للحركة التاريخية وأشكال الصراع في المجتمعات العربية.

ـ ٣

ومنذ البداية، دخل مهدي في المخاطرة الفكرية، وفي زعزعة البداهة، في عدم الركون إليها، بل في تهديمها.

ـ «إن وضع فكرنا الماركسي المتكوّن موضع التساؤل، يقول مهدي، هو الطريق الوحيد لتكوّن فكرنا الماركسي».

لم نقل له انه «يهرطق» على الماركسية!

كنّا، في تلك الفترة بالذات، أنجزنا مؤتمرنا الثاني (١٩٦٨)، ودخلنا مرحلة تحرير فكرنا الماركسي من القوالب الغلط والاستنتاجات الغلط. وقد أعدنا النظر في مسائل أساسية أبرزها: الموقف من المسألة القومية وما يتفرّع عنها من مواقف

وقضايا. وانطلقنا نمارس فضيلة النقاش الحر والحوار العلني، بل والاقرار بحق الاختلاف في الطروحات الفكرية للمفكرين الحزبيين ونشر هذه الحوارات على صفحات صحف الحزب العلنية.

فلم نقل لمهدي انه «يهرطق» على الماركسية.. بل دخلنا معه في نقاش شفهي حاد أحياناً، وخصب غالباً، وجميل باستمرار.

يحتدم النقاش، ومهدي يفاجئنا دائماً برفض بداهة ما كنا نعتبره من البدهيات. نتهم فكره بأنه فوضوي.. تجلجل ضحكاته الصاخبة، كأنه يفرح بالتهمة التي ألصقناها به. ونكتشف، تدريجياً، أن ما وصفناه فيه بـ«فوضوية» في الفكر، هو في الواقع دعوة منه إلى إعادة تنظيم الأشياء. إعادة التفكير بالأشياء والمفاهيم والعلاقات. وهو محاولة منه للدخول الصعب في التجريد النظري، للكشف عن المنطق الخفي الناظم لحركة الأشياء والأحداث والعلاقات.

الركون إلى البداهة، هو النقيض الأساسي لعملية إنتاج النظرية ـ يقول لنا ـ ويستمر السجال، يقول أحدنا فكرة ما، فيلتقط مهدي كلمات القول، يتفحّصها، يفكّك بنية الجملة ويستنطق أماكن الكلمات ومعانيها المفترضة.. وكثيراً ما كان يكشف لصاحب القول انزلاقاته ووقوعه تحت تأثير هذا الجانب أو ذاك من جوانب الفكر البرجوازي، يقرأ عنوان كتاب أو مقالة، فيهتم بالكشف عن المكبوت الذي يحكم صيغة العنوان ولا يظهر في معناه المباشر.. فيكتب في تحليل هذا العنوان وكشف ما هو غير مرئي فيه، وتحديد البنية الفكرية التي تحكمه والموقف الطبقي، المخفي، الذي يعبّر عنه ـ يكتب في هذا صفحات وصفحات. فإذا هو يستخرج من ظاهر القول مكبوت القول، وهو الأساس، في موقف الكاتب وفكره.
وهذه الصفة فيه أكسبتنا واحداً من أهم كتبه السجالية وأكثرها تشويقاً أيضاً..

يكتب لي، على الصفحة الأولى البيضاء من هذا الكتاب، بخطه الدقيق، هذه الكلمات:
ـ «وأنت تعلم، يا صديقي، أن لك الفضل الأول في أن يكون هذا الكتاب. وأنا سعيد بأن أعلن ذلك. أليس طريفاً أن أهديكَ ما هو بالفعل لك؟».

ولكن، أيّ فضل هو هذا يا مهدي؟

اليكم القصة: عام ١٩٧٤ عُقدت في الكويت ندوة تحت عنوان: «أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي» شارك فيها عدد كبيرٌ من أصحاب الفكر والثقافة في مختلف البلدان العربية. ونشرت مجلة «الآداب» أبحاث تلك الندوة.. قلت لمهدي: «إقرأ هذا العدد، وحاول أن تكتب شيئاً عن هذه الندوة الفكرية. مقالة قصيرة أو بضع صفحات لأبواب المجلة، كنوع من التغطية الفكرية لأعمال الندوة».

لم يهتم كثيراً.. ولكنه أخذ العدد.

بعد أيام سألته عن الموضوع، أجاب: «المسألة مشْ بسيطة.. معقّدة.. كتير معقّدة! صفحات العدد كلها صارت مشخّطة بالقلم الأحمر تحت السطور، والهوامش ملأى بالتعليقات». قلت: والنتيجة؟ قال: سنرى - ثم أضاف: «عنوان الندوة لفت نظري قبل كل شيء: (أزمة التطور الحضاري).. ماذا يعني هذا العنوان؟ وعن أي أزمة يتحدث؟ وماذا تعني عبارة (التطور الحضاري) الفخمة هذه؟ بل ماذا تخفي هذه العبارة؟ هل هي أزمة حضارة أم أزمة طبقة وبنية اجتماعية؟ بعد أيام سأدخل في الكتابة». هكذا قال..

والنتيجة: كتاب كامل أظنكم عرفتموه.
هو كتاب: «أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية؟».

والفضل في ظهور الكتاب؟ هل يعود لطالب المقالة القصيرة، أم لصاحب الفكر الرائي الذي استنطق عنوان الندوة فكشف طابعه التضليلي من حيث إن عبارة «أزمة الحضارة العربية» لم تكن وظيفتها فقط إخفاء حقيقة أن الأزمة هي أزمة البرجوازيات العربية، بل إن وظيفتها الأهم هي أن تقود فكر هؤلاء المفكرين إلى البحث في أزمة وهمية سمّوها «أزمة حضارة» فيعود أكثرهم إلى التفتيش عن أسرارها وأسبابها في الماضي البعيد مبتعداً، بهذا، عن البحث في الأزمة الحقيقية التي هي أزمة تطور البنيات الاجتماعية العربية، في زماننا الراهن، زمان السيطرة الامبريالية على هذه المجتمعات، وتحويلها إلى تابع، بنيوياً، للبلدان الامبريالية في إطار النظام الرأسمالي العالمي.

مهدي، كما هو دأبه، في الحوار والسجال والكتابة، طرح أسئلته وتساؤلاته على عنوان الندوة، وعلى الفكر الذي صاغ العنوان وطرحه. وإذ بدأ في تحليله وكشف طابعه التضليلي، ثم في قراءة الأبحاث التي انقادت للعنوان هذا واستسلمت له، دخل في الكتابة والسجال، وتجاوز ما هو مطلوب منه (مقالة قصيرة، أو تغطية لحدث فكري).. وتوالت الصفحات.. وكسب الفكر الماركسي عندنا كتاباً هو من أبرز الكتب السجالية في الفكر العربي الحديث.

يقول مهدي: «من الطريف جداً ألا نجد بحثاً واحداً ـ من أبحاث الندوة ـ يبتدىء بوضع الموضوع نفسه موضع التساؤل، ولهذه الطرافة دلالة طبقية تتّضح إذا نحن ابتدأنا من حيث يجب الابتداء. أي من التفكير في عبارات الموضوع نفسها لاستجلاء منطق الفكر الذي يطرح الموضوع، أو قل لاستجلاء بنية الفكر التي هي ولّدت الشكل المحدّد من طرح الموضوع».

من هنا بدأ مهدي: أعاد طرح الموضوع بشكل آخر، فكشف لنا، ليس فقط أن الأزمة هي أزمة تطور البنيات الاجتماعية، بل كشف لنا أيضاً أزمة الفكر الواقع تحت سيطرة البرجوازية وتأثيرها، حتى ولو ظهر أحياناً في زي الفكر الليبرالي، أو حتى الماركسي.

على أن هذه القضية تطرح أيضاً مشكلات جديدة.

- ٤

فإذا كان «وضع فكرنا الماركسي المتكوّن موضع التساؤل هو الطريقة الوحيدة لتكوّن فكرنا الماركسي».. فإن هذا الفكر لا ينمو ولا تتأكد حيويته وقدرته ويبرهن على علميته إلا عبر السجال والصراع الفكري مع فكر البرجوازية في مختلف الأشكال التي يظهر فيها ويتزيّا بها.. حتى ولو تخفّى تحت ثياب الماركسية، أو تسلل إلى جوانب من فكر هذا المفكر الماركسي أو ذاك. ولا يوفر مهدي من سجاله جوانب من برامج هذا الحزب الشيوعي العربي أو ذاك، وصولاً إلى بعض الطروحات والصياغات في وثائق حزبه بالذات...

وفي هذا كلّه مخاطرة فكرية، ومخاطرة سياسية أيضاً.

مفكرونا الماركسيون لم يتعوّدوا السجال مع فكرهم الماركسي.

أحزابنا الماركسية لم تتعوّد بعد، السجال العلني مع ذاتها، ومع طروحاتها.

وما هو متكوّن في الفكر الماركسي هو القاعدة الثابتة والأساس، وأحياناً الصنم. للنصِّ شيء من القدسية، والمخاطرة الفكرية محفوفة بـالمخـاطـر. وسيـف الاتهام بالانحراف والتحريف والتحريفية مسلط فوق الرؤوس والاقلام والعقول. السجال شبه ممنوع، والاتهام هو السهل جداً وهو المسموح، سواء تجاه الأفراد أم تجاه هذا الحزب أو ذاك.. فلماذا المخاطرة والمغامرة يا مهدي؟

ـ اسألوا حزبي، يقول، إنه يسمح لي بنقد طروحاته، ومناقشتها. وأنا أسمح لنفسي، إلى هذا، أن أناقش أيضاً طروحات سائر الماركسيين العرب وأحزابهم وأدعوهم إلى الحوار.. ولن يتطوّر فكرنا الماركسي، بل لن يتكوّن كفكرٍ ماركسي، إلا عبر هذا السجال..

ومهدي، دائماً، يستدعي السجال والنقد والحوار.

ولكن النقد لم يأتِ كما أراده مهدي وتمنّاه وسعى إليه.. ومهديٍ يتألم جداً من هذا. هو يؤمن بأن هذا الحوار عنصرٌ أساسي في تكامل البحث نفسه وتشامله، وهو ضروري للوصول إلى البحث المشترك. ويلجأ مهدي إلى الاستفزاز الفكري ليستثير النقاش والنقد أو حتى النقض.. لا تهمّه كثيراً مناقشات ممثلي الفكر البرجوازي له، بل هو يستدعي النقد من المفكرين الماركسيين أنفسهم، حتى تتكوّن، على قاعدة هذا النقاش، الورشة الفكرية للبحث المشترك، من هؤلاء المفكرين الماركسيين العرب أنفسهم.

أما السجالات الشفهية معه، فهي متواصلة، منذ بدايات تقديم طروحاته في أواخر الستينات.

وفي حومة النقاش الحاد يتألق فرحاً، ويتدفق فكراً. نقبض عليه بتهمة التعقيد، وننسبُ هذا إلى عدم وضوح في الفكر عنده، فيقبض علينا متلبّسين بعادة الركون إلى البدهيات والسماح لمفاهيم البرجوازية أن تتسرّب إلى كلماتنا وأفكارنا..

وإذ نعيب عليه التعقيد والغموض والجمل الطويلة.. وصعوبة القراءة ـ خاصة في

كتابه الأول «مقدمات نظرية» - يعيب هو علينا كَسَل القراءة، الآتي من كَسَل الفكر.. ويُطلق ضحكته المجلجلة، ولكنه يقول: «تريدون الصراحة؟ هذه مرحلة في الكتابة لا بدّ منها.. إنني، في الكتابة، أوضح لنفسي، المفاهيم التي أنتجها.. انني محكوم بمنطق الفكر الذي هو يقودني ولا أقوده بعد.. فعندما يتكامل ما هو أساسي في جهاز المفاهيم عندي تصير الكتابة أكثر وضوحاً لكم، ولنفسي... تريدون القراءة السهلة؟ إذن، شاركوا في التفكير الصعب...».

ويطلق ضحكته المجلجلة الرائعة.

لنا هذه الضحكة أم علينا يا مهدي؟

- ٥

... وفي مسيرتنا الفكرية والشخصية هذه مع مهدي، وعبر سجالنا المتواصل والخصب هذا، كنّا نكتشف أن هذا المفكر الكبير والطفل الحبيب، المحرّض والمستفزّ والودود، البسيط حتى الشفافية والمعقد حتى درجة الغليان الداخلي المكبوت... هذا الذي يصغي بكل جوارحه ويطلق القول والحب من كل جوارحه نكتشف انه يعلّمنا ويعوّدنا على توخي الدقة في التفكير والدقة في التعبير.. وكنا نكتشف أن تحديداته الصارمة نفسها كانت تنقلنا، بهدوء، ولكن باستمرار، إلى التخلّص التدريجي من الاستخدام العشوائي وغير الدقيق للمصطلحات والمفاهيم، وإلى التخفيف من الاتكاء على ما هو جاهز من الأفكار والصياغات. فتدفعنا إلى طرح السؤال والتساؤل تجاه ما هو متكوّن في الفكر الماركسي نفسه، وتجاه صياغات مهدي بالذات..

رجلٌ يتقن فن تحريك الفكر وتفتيح العيون.

وعبر مسيرتنا هذه معه، سرى مهدي في دمائنا وقلوبنا وأعصابنا، في فكرنا ووعينا ولاوعينا على السواء.. ليس فقط مهدي الانسان والصديق والحبيب والرفيق، بل على الأخص مهدي المحرّض، الدافع إلى التدقيق والتحديد والتطلّب في الفكر والكتابة، والرافض لأي شكل من أشكال الاتكاء على الصيغ الجاهزة أو الركون إلى ما هو متكوّن. والداعي دوماً، إلى الحوار الديمقراطي والسجال،

والدخول في ورشة فكرية عربية للبحث الماركسي المشترك.

سرى مهدي حتى إلى عملية الكتابة نفسها. فكثيراً ما ننتبه، ونحن نكتب، أن مهدي يقرأنا أو يستمع إلينا. ويحدّد، ويدقق، ويصحّح، ويحاور.. فأشعر بعمق أن هذه الجملة، مثلاً ستنال اعجاب مهدي أو انها بالعكس، ستستدعي نقده لها، أو تثير اعتراضه، أو تبعث فيه الفرح، وتدعوه إلى الحوار.

في عددٍ من الدراسات المقدمة إلى هذه الندوة، مناقشات جدّية لعدد من طروحات مهدي وفرضياته واستنتاجاته (لقد أتى النقد وبدأ الحوار) ونلمس في صيغة هذه المناقشات مع مهدي، عبر هذه الدراسات، عمق الشعور بحضور مهدي. حضوره الشخصي الفاعل. فالكاتب يصوغ النقاش وكأنه يرى مهدي أمامه، فرحاً يتحفز للحوار وكأنه سيتناول أفكار الكاتب هذه يحاوره فيها ويحاول الدخول إلى بنية الفكر الذي يحكمه، أو يشير إلى انزلاقات هذا الفكر الماركسي إلى مواقع أخرى.. فيتوخّى الكاتب هنا الدقة في صوغ كلماته وموضوعات النقاش وفي يقينه أنه سيتحاور مع مهدي بعد قليل... وحتى الأسلوب في بعض هذه الدراسات، والصياغات اللغوية وأزمان الأفعال، محكومة بهذا الهاجس.. فالكاتب هنا لا يناقش أفكاراً على الورق، بل يمهّد لحوار مع مهدي الموجود بالتأكيد في القاعة أو في مكتب المجلة، متحفزاً كعادته، وفرحاً كعادته، لاستقبال النقد والدخول في الحوار..

وفي ظني أن هذا الشعور بالحضور الحيّ الفاعل لمهدي، لا يقتصر على الذين عرفوا مهدي وعايشوه وحاوروه وتساجلوا معه، بل هو ينتاب أيضاً الذين يقرأونه ولم يعرفوه.. لأن مهدي المحرّض والمحاور، والمدقّق، والمثير للفكر، حاضر بكل قوته في نصّه نفسه.

.. أخيراً، جاء النقد ـ يا مهدي ـ واحتدم النقاش والحوار، وبدأ التمهيد الجدّي لتكوين **الورشة الفكرية العربية للبحث الماركسي المشترك..**

على أن هذه القضية، أيضاً وخصوصاً، تطرح كذلك مشكلات جديدة.

وبعد .. فهل ترون أنني، بأوراقي هذه، قد خرجت عن الموضوع؟

في الاصول النظرية

أ ـ الفكر والإيديولوجيا

ب ـ مفهوم نمط الانتاج الكولونيالي

محمود امين العالم

نظرية الثورة عند مهدي عامل وادواتها المعرفية

إذا أردنا أن نبحث عن برهان أو دليل على مدى مصداقية فكر مهدي عامل وفاعليته، لما وجدنا برهاناً أو دليلاً أسطع واشدّ يقيناً وقوة من استشهاده نفسه. فلو لم يكن فكره صحيحاً لما قُتل بيد من قتلوه، ولو لم يكن فكره فاعلاً لما قُتل بيد من قتلوه.

كان فكر مهدي عامل فاضحاً لحقيقة قوى الطائفية والاستغلال الطبقي والتبعية للامبريالية، كاشفاً الطريق الصحيح لمصارعتها والانتصار عليها.

وكان فكر مهدي عامل لا مجرد إبداع نظري ثوري، بل كان كذلك ممارسة حيّة فاعلة، في التزامه بحزبه الثوري، الحزب الشيوعي اللبناني، وفي اندماجه بأوسع الجماهير توعيةً وشحْذاً لنضالها الوطني والاجتماعي ولأنه كذلك قتلوا رجل الفكر والفعل، آملين أن يقتلوا بهذا فكرَ الرجل ودلالة فعله ـ ولكن.. هيهات لهم ذلك؟ فها هوذا مهدي عامل فكراً وفعلاً مناضلاً يغمر ساحة لبنان، وها هوذا تخضرُّ به عقول وتتفتح به سبل نضال في مصر، وفي مختلف ساحات الوطن العربي كله.

لست أغالي إن قلت: إنه المفكر العربي الوحيد الذي حاول أن يبني نظرية علمية متكاملة للثورة العربية، بل للثورة في البلاد المتخلّفة عامة. حقاً، قد نجد مقالات ودراسات نظرية وسياسية وبرامج أحزاب هنا وهناك، ولكن لا نكاد نعثر على مفكر آخر حاول تنظير الواقع العربي وواقع التخلّف عامة، تنظيراً علمياً متسلّحاً بالفكر الماركسي على هذا المستوى من الجدية والعمق والاتساق. وقد نجد اجتهادات ودراسات تتسلّح بالفكر الماركسي في دراسة الفكر العربي التراثي والمعاصر، في كتابات الشهيد العظيم حسين مروة، وكتابات الطيب تيزيني، ومحمود اسماعيل وسمير أمين وغيرهم، وقد نجد اجتهادات كذلك عند مُفَكرين عقلانيين وطنيين أو قوميين أو إسلاميين يسعون لتجديد معالم الفكر العربي التراثي والمعاصر مثل زريق والعروي والجابري وفؤاد زكريا وحسن حنفي وناصيف نصار ونديم البيطار وياسين الحافظ وغيرهم. ولكننا في الحقيقة لا نكاد نجد في غير كتابات مهدي عامل هذه المحاولة الرائدة الجسور لتنظير الواقع العربي الراهن، وواقع التخلّف عامة تنظيراً علمياً ثورياً.

لم يتخذ مهدي عامل من الفكر الماركسي المتكوّن نقطة بدايته، بل أراد أن يجعل من واقعنا المتخلّف نقطة البداية، بل أن يضع أسس الفكر الماركسي المتكوّن نفسه موضع التساؤل على أرض هذا الواقع المتميّز، حتى يمكن ـ على حد تعبيره ـ أن يتكون فكرنا كفكر ماركسي حقاً. أراد مهدي عامل بناء نظرية ماركسية للتخلّف، عندما اكتشف أن عدم وجود نظرية ماركسية للتخلف هو في حدّ ذاته ظاهرة رئيسية من ظواهر التخلف[1]. وكان عليه أن يحدد أدوات بحثه النظري، محاولاً أن يتحرر من كل نزعة تجريبية ساذجة مسطحة، أو نزعة تجريدية مثالية متعالية، حتى يتمكن من بناء نظرية علمية للتخلف أو، بتعبير آخر، لثورات التحرير الوطني.

ولهذا، فلعل الحديث عن أدواته المعرفية أن يكون مدخلنا إلى التعرف على معالم نظريته نفسها. وما أكثر أدواته المعرفية التي استعان بها لتحديد معالم نظريته، ولكنّي

(١) مهدي عامل: في نمط الإنتاج الكولونيالي: دار الفارابي. بيروت ١٩٧٦ صفحة ٢٠١.

سأكتفي بتناول ثلاث أدوات أو ثلاثة مفاهيم هي في تقديري أبرز هذه الأدوات والمفاهيم، هي: مفهوم البنية، ومفهوم القطع البنيوي، ومفهوم الواقع النظري. ولكن لعل مفهوم البنية أن يكون هو المفهوم المحدِّد أو المسيطر ـ لو صحّ التعبير ـ على بقية المفاهيم الأخرى. ولهذا قد نركز عليه في البداية وخاصة لما قد يثيره هذا المفهوم من إيحاء بتداخل أو اختلاف مع مناهج نظرية أخرى كالبنيوية.

البنية:

في البدء كانت البنية، لا الكلمة ولا الفعل ولا الشيء، هي الأول والآخر. الأولية للبنية والأولوية لها كذلك. يكاد مفهوم البنية في نظرية مهدي عامل أن يكون الإطار المسيطر والقوة السببية الفاعلة لكل شيء. والبنية ليست إطاراً تتحرك داخله الأشياء، بل لا شيء له وجود دالّ فاعل خارج بنية. على أن البنية ليست كذلك إطاراً خارجياً، بل هي أيضاً ما يتشكل داخل الإطار البنيوي من علاقات متبنْينة. إننا في وحدة عالم يتألف من علاقات بنيوية متداخلة، تجمع في آن بين الكونية والتميّز، أو بين الكلية والخصوصية. ولكنها ليست متداخلة كوجود ثابت، بل متداخلة احتداماً وصراعاً وتناقضاً بين بعضها البعض، بسبب ما بينها من تفاوت في الوجود، يفضي بها بدوره إلى تفاوت في التطور بين علاقاتها وحركاتها المختلفة. على أنها ليست تشكيلاً لعلاقات متداخلة متصارعة متناقضة متطورة فحسب، بل إنها تتضمن كذلك قوة الفعل والتأثير والتسبيب، لو صح التعبير. لا شيء يمكن تفسيره إلا في إطار علاقته البنيوية، ولا شيء يمكن أن يحدث كذلك إلا بفاعلية بنيوية، أي بعلّية بنيوية. إنها إذن ـ بتعبير عام ـ العلاقة المحددة والمسيطرة والمهيمنة والمؤثرة والفاعلة، على تنوع الأشكال التي تتخذها هذه العلاقة وتنوع مستويات هذه الأشكال، من حيث الوجود والتطور.

نحن مرة أخرى داخل عالم مُبَنْيَن، متفاوت متطور في تَبَنْيُنه. وقوة الفعل والتأثير فيه ناجمة عن هذا التَبَنْيُن نفسه.

منذ الوحدة الأولى للفرد، للفكر، للشيء، للعنصر، حتى العلاقات الانسانية الكلّية

الكونية، مروراً بالأبنية الاجتماعية المتميزة، تسود البنيــة وتحدّد وتسيطـر وتسبّـب وتفعل. يقول مهدي عامل « الوجود الفعلي ليس للعنصر بما هو عنصر، بل للبنية. ذلك أن العنصر لا يتحدد ولا يقوم بذاته بل بعلاقاته »[٢]. الوجود إذن بل الأولوية في الوجود المادي هي للعلاقة لا للعنصر [٣]. وعلاقة الفكر بالواقع ـ كما يقول كذلك ـ ليست علاقة أفراد بواقع يخضع في تطوره لمنطق عقلاني خارجٍ عن الإرادة الذاتية، بل علاقة بنيوية يتحرك في إطارها الأفراد بفعل تطوير البنْية ومنطقها، سواء على صعيد الواقع الاجتماعي التاريخي، أم على صعيد الفكر، لا بفعل إرادتهم الذاتية[٤] وإذن فالفكر كذلك ليس له وجود مستقل مهما بلغت أهميته العملية أو النظرية. ولا وجود له إلا في بنية فكرية متكاملة تحدّد موقعه بالنسبة لأفكار أخرى تضمّها وحدة بنية، وبالتالي وحدة تطور [٥]. واقع الفكر إذن لا يفسِّر الفكر، لذلك وجب حكماً الرجوع في تفسير الفكر إلى البنْية الاجتماعية التي يتحرك فيها [٦].

ومن هذا المنطق كان نقد مهدي عامل للمؤتمر الذي انعقد عام ١٩٧٤ في الكويت حول « آفاق التطور الحضاري في الوطن العربي ». فجوهر الخطأ في أطروحة هذا المؤتمر، هو رؤيتها التماثلية للفكر، في الماضي والحاضر كخط تتابعي ثابت، وإغفال أن الفكر في الماضي غير الفكر في الحاضر لاختلاف البنية الاجتماعية التي يتحرك فيها كل منهما. فليس التماثل بين فكر الماضي وفكر الحاضر إلا تماثلاً ايديولوجيـاً مظهرياً وليس تماثلاً حقيقياً. وهو تماثل تسعى إلى فرضه الايديولوجية البرجوازية لإخفاء حقيقة البنْية الراهنة وما تفرزه من أزمة هي ثمرة هذه البنية

---

(٢) مهدي عامل: في الدولة الطائفية: دار الفارابي، بيروت ١٩٨٦ صفحة ١٤١.
(٣) المرجع السابق والموضع نفسه.
(٤) مهدي عامل: في التناقض: دار الفارابي. بيروت ١٩٧٣ صفحة ١٧.
(٥) المرجع السابق صفحة ١٧ ـ ١٨.
(٦) مهدي عامل: أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية: دار الفارابي ـ بيروت ١٩٧٤ ـ سنجد هذا النص ودلالته في أغلب صفحات الكتاب: مثلاً صفحة ١٢٤.

البرجوازية [٧]. ولهذا فالشكل التاريخي الذي تأخذه الحضارة في مجتمع معين، هو الشكل التاريخي الذي تحدده لها طبيعة البنْية الطبقية الخاصة بهذا المجتمع [٨]. وتأسيساً على هذا، فالبنية ليست شكلاً مفرغاً، بل هي بالدقة تجسيد لعلاقة الإنتاج السائدة. وما يحتدم داخلها من صراعات وتناقضات تتخذ بدورها في تحركها وتفاوتها وتطورها شكلاً بنْيَويًّا. فهناك التناقض المحدّد، وهو تناقض ذو ثبات بنْيوي نسبي لأنه التناقض الأساسي بين قوى الانتاج وعلاقات الانتاج. وهناك التناقض المسيطر وهو التناقض السياسي والاقتصادي والإيديولوجي، وإن كان التناقض الاقتصادي والايديولوجي يعبّران في تجلّيها عن التناقض الرئيسي وهو التناقض السياسي أي الصراع الطبقي.

وهكذا، فالبنية ليست أشكالاً فارغة، وليست ثابتة وإنما هي بنية علاقات اجتماعية تحكمها تناقضات مختلفة متفاوتة.

وإذا انتقلنا من هذا التعميم إلى التخصيص في الواقع العربي أو في البلدان المستعمَرة المتخلّفة عامة، لوجدنا أن بنيتها الإنتاجية على اختلافها وتفاوت تطورها يحكمها جميعاً تبعيتْها لبنية الامبريالية الرأسمالية العالمية. وبرغم ما بين البنية المتخلفة التابعة، والبنية الرأسمالية الامبريالية من اختلاف وتفاوت، فهناك وحدة بنيوية واحدة تحكم العلاقة بينهما، وإن تكن وحدة تناقضية بين نمط الانتاج الرأسمالي وبين نمط الإنتاج في هذه البلاد المتخلفة.

وتأسيساً على هذه النظـرة البنيوية في تبعية العلاقة بين نمط الانتاج في هذه البلاد المتخلفة وعلاقة الانتاج في البلاد الرأسمالية، فإنه ليس المهم في فهمنا لعلاقة الإنتاج في هذه البلاد التابعة هو معرفة جذور تاريخها الماضي ـ رغم أهمية معرفة هذا التاريخ ـ وإنما المهم هو بنيتها التي توحّدها وإن بشكل تناقضي مع البنية الرأسمالية الامبريالية. بل إن هذه البنية التابعة بسبب هذه البنية الأشمل التي تستوعبها، وبرغم طابعها البنيوي المتميز (أي الخاص) فإنها تفتقد التفارق الداخلي، أي التبْنين الطبقي

(٧) المرجع السابق صفحة ٢١ وما بعدها.

(٨) المرجع السابق صفحة ٣٢.

الداخلي. فالبرجوازية في هذه البلاد ليست إلا ممثّلة للبرجوازية الرأسمالية في البلد الرأسمالي. ولهذا تفتقر هذه البرجوازية التابعة في وجودها الطبقي إلى الأسس التي تجعل منها طبقة(٩).

ولهذا السبب - في تقديري - لا يحدّد مهدي عامل بنية هذه البلاد المتخلّفة أو علاقة الإنتاج فيها بصفتها الإنتاجية، أي بطبيعة الإنتاج فيها، وإنما يحددها بصفة علاقتها بالرأسمالية الامبريالية. فيطلق عليها صفة علاقة الإنتاج الكولونيالية. والكولونيالية ليست صفة إنتاجية - حتى لو كان الإنتاج في هذه البلاد المستعمَرة المتخلّفة يتم نهبه وتوجيهه كلية إلى البلاد الرأسمالية الامبريالية. وإنما الكولونيالية هي صفة العلاقة البنيوية وليست صفة طبيعة الإنتاج داخل هذه البلاد المتخلِّفة المستعمَرة. وبهذه العلاقة البنيوية، يقول مهدي عامل باللاتفارق الطبقي في بنية البلاد التابعة، وبالاستحالة البنيوية لصيرورة إنتاج هذه البلاد إنتاجاً رأسمالياً(١٠). وعلى هذا فصفة الكولونيالية هي تغليب لطابع العلاقة التابعة للامبريالية على طبيعة الإنتاج نفسه. فالكولونيالية كما ذكرنا ليست صفة إنتاجية بل هي علاقة سيطرة وتبعية، فضلاً عن أن العلاقة الكولونيالية هي علاقة تنتسب إلى مرحلة الاستعمار القديم ولا تصحّ وصفاً للعلاقة في المرحلة الامبريالية إلا في بعض الحالات المحددة. على أن هذا ليس موضوعنا هنا. وإنما المهم أن نُبرز أن العلاقة البنيوية بين الإنتاج الرأسمالي والبلاد التابعة المتخلّفة تفرض بنيوياً عدم التبْنين الطبقي وعدم التطور الرأسمالي داخل البلاد التابعة المتخلّفة، أو بتعبير آخر، إن العلاقة البنيوية المسيطرة، تكاد تنْفي الخصائص الذاتية للمجتمع التابع وتجعل من علاقات إنتاجه مجرد علاقات إنتاج تابعة ولكن من دون صفة إنتاجية ذاتية.

وبرغم هذا، ففي تحليل مهدي عامل لبنية علاقات الإنتاج التابعة هذه، يتبيّن بل يحدد ويحلل أشكالاً من التكوّن والتفارق الطبقي، وإن يكن محكوماً دائماً بالتبعية

---

(٩) في نمط الإنتاج الكولونيالي - مرجع سابق صفحة ٢١٧.

(١٠) سنجد هذا المفهوم متكرراً في أكثر من موضع، مثلاً في «نمط الانتاج الكولونيالي» مرجع سابق صفحة ١٥٤.

البنيوية للرأسمالية الامبريالية. وفي هذا التفارق الطبقي تبرز الطبقة البرجوازية الكولونيالية الممثلة للرأسمالية الامبريالية، كما تبرز الطبقة النقيض أي الطبقة العاملة، وتبرز بينهما البرجوازية الصغيرة ـ لا المتوسطة ـ كما يقول مهدي عامل، حتى لا نقع في تماثل مع الطبقة المتوسطة في البلاد الرأسمالية. وعندما تنجح البرجوازية الصغيرة في أن تصبح قوة مسيطرة في السلطة، لا يحدث تغيير طبقي في هذه السلطة بل مجرد استبدال طبقي في علاقة الطرف المسيطر في إطار ثباته البنْيوي. فالبنية الكولونيالية تفرض على هذه البرجوازية الصغيرة في السلطة أن تصبح برجوازية كولونيالية متجددة، أي يتمّ استيعابها بنيوياً، وتظل بهذا عاجزة عن أي تنمية رأسمالية، شأن البرجوازية الكولونيالية التقليدية، ولن ينقذ البرجوازية الصغيرة من هذا المصير إلا تحالفها مع الطبقة النقيض، أي الطبقة العاملة.

المهم كما رأينا أن العلاقة البنيوية هي وحدها التي تحدد طبيعة العناصر الداخلية فيها. فالبنْية على حد تعبير مهدي عامل هي قانون تتحكم بصيرورتها وما تولده صيرورتها من أحداث هي آثار هذه البنية. وليس المهم في البنية تاريخية الحدث، ولا جوهريّتُهُ، فحقيقته ووجوده وتطوره رهنٌ بالبنية المسيطرة نفسها.

ولهذا، فالتخلّف نفسه لا يُفْهم ولا يفسَّر بماضيه وآثار هذا الماضي كما يقول إيف لاكوست، ولا بالفارق الكمّي بين بلد متخلّف وبلد رأسمالي غربي، وإنما يُفهم ويفسَّر ببنْيته الراهنة. فالتخلّف ـ كما يقول مهدي عامل ـ بنْية اجتماعية متماسكة أي إنه نظام إنتاج متميّز (أي خاص) هو نظام الإنتاج الكولونيالي[١١].

والاستعمار نفسه في ضوء هذا المفهوم البنيوي ليس كياناً قائماً بذاته ومتطوراً بنفسه بل هو « وليد حركة صدام بين بنْيتين اجتماعيتين خضعت إحداهما، وحققت إحداهما ضرورة تطورها بسدّها أفق إمكانية واقعية لتطور الأخرى»[١٢]. ولهذا فالعلاقة بين الرأسمالية الغربية والتخلف « إذا نُظر إليها داخل الأفق التاريخي لتكونها

---

(١١) في نمط الانتاج الكولونيالي ـ مرجع سابق صفحة ٢٣٧.

(١٢) المرجع السابق صفحة ٢٥١.

وتطورها ليست علاقة خارجية، بل هي فعلاً علاقة داخلية، أو ربما كان الأصح تحديدها ـ كما يقول مهدي عامل ـ كعلاقة تداخل بنيوي»[١٣]. ولهذا كذلك فالتخلف ليس أثراً لسبب منفصل عنه، وإنما هو في حقيقته كبنية شاملة، نتاجٌ لبنية شاملة أخرى مرتبطة به داخلياً في حركة تشامل واحدة[١٤].

ولن نستطيع أن نفهم الطائفية في لبنان إلا في ضوء هذا المفهوم البنيوي كذلك. فالطائفية(*) ـ كما يرى مهدي عامل ـ ليست كياناً جوهرياً، ليست وحدة اجتماعية قائمة بذاتها، ليست الطائفية شيئاً، إنها علاقة سياسية قائمة بين فئات من الطبقات الكادحة وفئة من البرجوازية ورؤساء العائلات الكبيرة ورؤساء طوائف[١٥]. وهي ليست بُقيا من الماضي، وإلا وقعنا في تماثلية مثالية هيغلية كما يقول مهدي عامل. فالطائفية في الماضي غير الطائفية اليوم بنيوياً. الطائفية اليوم لا يمكن فهمها إن لم نفهم الشكل الكولونيالي لتحرك نمط الإنتاج الرأسمالي في البنية اللبنانية[١٦]. إن الطائفية إذن تفسَّر كذلك بالبنية الكولونيالية كعلاقة سياسية ولا تُفسَّر بجذور تاريخية أو بكيانيّة اجتماعية.

وهكذا نجد أن مفهوم البنية إطار تتحقق وتتصارع داخله العلاقات الاجتماعية في مستوياتها المختلفة، كما أنها كذلك العلة الشارطة المحدِّدة والمسيطرة والفاعلة في تطوّر هذه العلاقات والمفسِّرة لها.

---

(١٣) المرجع السابق صفحة ٢٥٥.

(١٤) المرجع السابق صفحة ٢٥٦.

(*) ملاحظة من التحرير: تهمّنا الإشارة إلى أن مهدي عامل يقصد بهذا التعريف مفهوم «الطائفة» لا «الطائفية» ـ والفرق كبير جداً بين المفهومين. وقد وقع كثير من نقاد مهدي بهذا الالتباس الذي أدى ويؤدي إلى إساءة فهم نص مهدي وإساءة تفسيره. وقد أبقينا هذا الالتباس، الذي ورد في نص الصديق العالم، كما هو، فلم نسمح لأنفسنا بتصحيحه، حتى لا نسيء، بدورنا إلى الاستنتاجات التي قد يبنيها الصديق العالم على أساس هذا الالتباس نفسه ـ «الطريق».

(١٥) مهدي عامل: مدخل لنقض الفكر الطائفي ـ الفارابي ١٩٨٢، صفحة ٢٤٣.

(١٦) المرجع السابق صفحة ٢٤١.

ولهذا كان من الطبيعي بنيوياً في ضوء هذه العلاقة الكولونيالية البنيوية أن ينتهي مهدي عامل إلى القول بأن التخلص من هذه العلاقة الكولونيالية البنيوية إنما يتم بالتحرر الوطني. وإن هذا التحرر الوطني في ذاته من حيث إنه تحرر من علاقات الإنتاج الكولونيالية التابعة للرأسمالية هو انتقال كذلك في الوقت نفسه إلى الاشتراكية، فلا سبيل إلى الانتقال داخل هذه البنية الشاملة إلى الرأسمالية، لما تفرضه بنية العلاقة الكولونيالية من استحالة صيرورتها علاقة رأسمالية. ولهذا كذلك فلا طريق غير طريق التحرر الوطني كوجه آخر للتحول الاشتراكي. وهكذا يصبح للصراع الوطني بعدٌ طبقي، كما يصبح للصراع الطبقي بعدٌ وطني. ولكن هذا لا يتم بالاستبدال الطبقي في إطار بنية علاقات الإنتاج الكولونيالية، وإنما يتم كذلك بالتغيير البنْيوي الطبقي. فقفزات التاريخ ـ كما يقول مهدي عامل ـ «لا ترسمها الأحداث مهما عظمت بل البنية في قفزاتها»[١٧].

ولعل هذا ينقلنا إلى مفهوم آخر في البنية النظرية لفكر مهدي عامل هو مفهوم القطع البنيوي والمعرفي. ولنعرض له عرضاً سريعاً.

القطع البنيوي:

القطع المعرفي هو انتقال الفكر من بنية معرفية وطبقية معيّنة إلى بنية معرفية وطبقية أخرى. والقطع البنيوي هو الانتقال الجذري من بنية علاقات إنتاج معينة إلى بنية علاقات إنتاج أخرى. وحركة التاريخ كما يقول مهدي عامل ليست استمراراً أو تواصلاً أو تتابعاً بل هي حركة تَقَطُّعٍ تترابط فيها أنماط الإنتاج في قفزاتها البنيوية من نمط إلى آخر[١٨]، بشكل يستحيل فيه قراءة نمط الانتاج الرأسمالي مثلاً في بنية نمط الإنتاج الاقطاعي أو الاستبداديّ أو الانطلاق منه. العلاقة بين هذين النمطين ليست علاقة استمرار يتولّد فيها الأول من الثاني بل هي علاقة

---

(١٧) في نمط الإنتاج الكولونيالي ـ مرجع سابق صفحة ١٠٦.

(١٨) أزمة الحضارة العربية. مرجع سابق صفحة ١٩.

قطع [١٩] بنيوي بين البنيتين.

والحركة الهيغلية والمنهج التاريخي والمنطق الغيبي في استنادها على منطق التماثل تقيم علاقة من التماثل بين أبنية العلاقات الإنتاجية المختلفة. أما المنطق العلمي فهو منطق الاختلاف لا منطق التماثل. والاختلاف البنيوي يفترض، لتحقيق التغيير، القطع، وإقامة الحدّ الفاصل، أي كسر الإطار البنيوي لتطور البنية الاجتماعية [٢٠]، أي تحقيق الثورة. فالبنسبة للبنية الاجتماعية مثلاً، فإنه إذا كانت الامبريالية قد أحدثت في حركة تاريخنا ـ كما يقول مهدي عامل ـ انقطاعاً خرج فيه تاريخنا هذا عنّا، بدخوله في حركة تحدّد علاقة التبعية البنيوية للامبريالية، فليس هناك بالضرورة غير ضرورة إحداث انقطاع آخر، يعود به تاريخنا إلينا، ولن يتحقق ذلك إلاّ بالتحرر الوطني من علاقة الإنتاج الكولونيالية الذي هو في الوقت نفسه إقامة علاقة إنتاج اشتراكية، ويؤكد مهدي عامل في هذه النقطة بأن « القفزة البنيوية الثورية في تطور البنية الاجتماعية لا يتمّ إلا بالممارسة السياسية للصراع الطبقي وليس بممارسة ايديولوجية أو اقتصادية [٢١] إنها قفزة بنيوية تتحقق بسيطرة التناقض السياسي أي الصراع الطبقي وانتزاع السلطة السياسية من الطبقة المسيطرة [٢٢]. وتأسيساً على مفهوم القفزة البنيوية ينتقد مهدي عامل القول بالعلاقة التتابعية بين مرحلتين: مرحلة تحرر وطني ومرحلة الانتقال إلى الاشتراكية ويقول « هذا الشكل المعيب من التمرحل التاريخي هو شكل تجريبي يكتفي بما يظهر من التاريخ في أحداثه فيمرحل التاريخ قياساً على تتابع الأحداث منه، بدلاً من أن نقيس الأحداث على مراحل التاريخ التي تتحدّد في قفزاته البنيوية » [٢٣].

وتأسيساً على هذه الوثبة البنيوية كذلك، يستبعد وجود « المرحلة الوطنية

---

(١٩) المرجع والموضوع نفسه.

(٢٠) في التناقض: مرجع سابق صفحة ٣٢٨.

(٢١) المرجع السابق صفحة ١٠٨.

(٢٢) المرجع السابق صفحة ١٣٥ ـ ١٣٦.

(٢٣) في نمط الانتاج الكولونيالي. مرجع سابق صفحة ١٠٦.

الديمقراطية كمرحلة ضرورية في مرحلة الثورة التحريرية »[٢٤]. ولكنه في الحقيقة يستبعد هذه المرحلة باستبعاد أن تكون القيادة للبرجوازية الصغيرة، وإن لم يستبعدها كإمكان في الواقع نتيجة لشروط محددة قد تتحقق في بلد معين ولا تتحقق في بلد آخر[٢٥]. إنها إذن كما يقول « إمكان في الواقع ولكنها ليست إمكاناً في النظرية، مؤكداً أن الإمكان الذي تستكشفه النظرية، في النظرية ضرورة وليس إمكاناً »[٢٦].

ولعل هذه الإشارة الأخيرة تفرض علينا التساؤل: كيف يكون الإمكان الواقعي مختلفاً عن الإمكان النظري ؟ وكيف يكون الإمكان النظري ضرورة وليس إمكاناً ؟ وهذا التساؤل هو ما ينقلنا إلى النقطة التالية والأخيرة في مفاهيم مهدي عامل النظرية، أقصد بها مفهوم الواقع النظري.

الواقع النظري:

يؤكد مهدي عامل منذ البدايات الأولى لكتاباته وخاصة كتابه « أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية » حتى كتاباته الأخيرة عن ابن خلدون والطائفية والحرب اللبنانية، يؤكد على التفرقة بين الواقع والفكر. فحين يتماثل ظاهر الشيء وماهيته ـ على حدّ قوله ـ يبطل العلم[٢٧]. فالمعالجة العلمية لا تضع الفكر في مواجهة مباشرة مع الواقع. لأن الفكر لا يصل إلى الواقع كما يقول مهدي عامل إلا بإنتاجه لمفاهيمه النظرية عن طريق نقده للمفاهيم المتكوّنة. فمن عملية النقد هذه يتكشف الواقع في بنيته النظرية[٢٨]. ولهذا فالواقع التاريخي والتجريبي شيء، والواقع النظري

---

(٢٤) في التناقض ـ مرجع سابق صفحة ٣٠٠ ـ ٣٠١.

(٢٥) المرجع السابق صفحة ٣٠٢.

(٢٦) المرجع السابق والموضع نفسه.

(٢٧) أزمة الحضارة العربية: مرجع سابق صفحة ٣٩.

(٢٨) في نمط الانتاج الكولونيالي. مرجع سابق صفحة ٢٤٢.

شيء آخر، ولا يجوز إطلاقاً الخلط بينهما. فلكل منهما وجوده الخاص [٢٩]. فموضوع العلم ليس معطى جاهزاً في حقل التجربة المباشرة، بل هو « موضوع نظري يُبنى في عملية معقدة هي بالضبط عملية إنتاجه المفهومي » [٣٠]. ولهذا فالوجود العلمي لموضوع العلم هو وجوده النظري لا وجودُه الواقعي، أي وجوده في نظرية متكاملة [٣١]، والتحديد النظري للواقع هو استخراج بعملية فكرية معقدة للقوانين العامة التي يخضع لها الواقع في حركته التاريخية داخل إطار بنْيوي محدد. وليست هذه القوانين النظرية إلا أدوات الفكر لمعرفة الواقع في وجوده التجريبي. ولكن لا وجود لهذه القوانين النظرية في الواقع التجريبي إلا بشكل مميز أي خاص، وهذا التمييز ـ أو هذه الخصوصية ـ هي الأساس لوجود القانون في الواقع، على أن هذا التمييز « هو الذي يمنع التماثل بين الواقع في النظرية والواقع في التجربة » [٣٢]. ولهذا، فعندما حدّد مهدي عامل الثورة التحريرية باعتبارها ثورة اشتراكية، فإنما حددها في وجودها النظريّ. أي أنه يكشف بهذا التحديد عن طبيعتها النظرية كما تتماثل مع ذاتها في واقعها النظري على حدّ قوله [٣٣]. ومن هنا يمكن القول بأنه ليس ثمة تناقض بين تحديد مهدي عامل للوجود النظري الموحّد للثورة الوطنية التحريرية والثورة الاشتراكية، وبين تنديده بهؤلاء « اليساريين » الذين يطرحون الثورة الاشتراكية كمهمة عملية مباشرة، وفي كل مناسبة سياسية متوترة من غير انتباه إلى الشروط التاريخية والاجتماعية لتحقيق العملية الثورية، مما يؤدي إلى جر الطبقة العاملة إلى مغامرة فاشلة وضرب التحالف بينها وبين البرجوازية الصغيرة [٣٤]. كما أنه يمكن القول كذلك بأنه ليس ثمة تناقض بين قول مهدي عامل بمفهوم القطع البنيوي كشرط للتحول الثوري، وبين قوله بأن « الثورة عملية تاريخية معقدة، تمرّ بمراحل

---

(٢٩) في التناقض: مرجع سابق صفحة ٢٩١.
(٣٠) مهدي عامل: في عملية الفكر الخلدوني: الفارابي، ١٩٨٦، صفحة ٤٢.
(٣١) المرجع السابق صفحة ٣١.
(٣٢) في التناقض: مرجع سابق صفحة ٢٩١.
(٣٢) المرجع السابق والموضوع نفسه.
(٣٤) المرجع السابق صفحة ٢٨٤.

متعددة هي مراحلُ ضرورتها النظرية، واعتباره أن من الخطأ الفاحش تجاهل وجود هـذه المراحـل في سير التطـور التـاريخي للـواقـع الاجتماعـي نحو تحقيـق وجـوده النظري »[٣٥].

المهم، إن إنتاج وتحديد هذا الوجود أو الواقع النظري هو إنتاج للمعرفة العلمية. ويتم هذا الإنتاج بممارسة نظرية تتميز عن الممارسة الواقعية. وبهذه الممارسة النظرية التي يتم بها القبض المعرفي على الواقع النظري ـ أي انتاج المعرفة العلمية ـ يتم كذلك نقض ايديولوجية الطبقة المسيطرة.

وهكذا ينقلنا مهدي عامل نقلة أخرى. فالممارسة النظرية هي في الوقت نفسه ممارسة طبقية. حقاً، إنه يميز بين الممارسة النظرية والممارسة الإيديولوجية، إلا أن هذا التمييز لا ينفي كون الممارسة النظرية ممارسة من ممارسات الصراع الطبقي ـ ذلك أن المعرفة العلمية لحركة التاريخ ـ على حد قوله ـ « ينتجها نشاط وعي طبقي يتناول هذه الحركة المادية من زاوية الطبقة التي عليها أن تحقق ضرورة التاريخ نفسه »[٣٦]. وتأسيساً على هذا، فإن « البروليتاريا وحدها دون غيرها من الطبقات الاجتماعية قادرة ـ كما يقول مهدي عامل ـ على إنتاج المعرفة العلمية في شكلها الراهن، وهي أيضاً وحدها القادرة على التملك المعرفي لمختلف الأشكال التاريخية السابقة من المعرفة العلمية »[٣٧]. ولقد كانت معالجته لقضية التراث في نقده لندوة الكويت وفي كتيّبه عن ابن خلدون تأكيداً لهذا المعنى الأخير بالذات.

بهذا المفهوم العلمي الطبقي للممارسة النظرية في ترابطه بمفهوم البنية وبمفهوم القطع البنيوي تتحدد بعض المعالم الأساسية لنظرية الثورة عند مهدي عامل في اتساقها وتكاملها. وهي كما نرى تُعدّ أرقى وأعمق ما وصل إليه التنظير العلمي العربي في حقل الممارسة الثورية.

* * *

(٣٥) المرجع السابق صفحة ٢٩٢.

(٣٦) المرجع السابق صفحة ٢٥٤.

(٣٧) مهدي عامل: بحث في أسباب الحرب الأهلية في لبنان: دار الفارابي ١٩٧٩ صفحة ١٧.

ولكن تبقى، مع ذلك، بعض الملاحظات العامة التي هي أقرب إلى التساؤلات الإشكالية:

تساؤلات إشكالية

لا شك أن مفهوم البنية عند مهدي عامل يختلف إلى حد كبير عن مفهوم البنية عند أصحاب النزعة البنيوية، وإن يكن في الحقيقة متأثراً تأثراً كبيراً بالاتجاه البنيوي الماركسي عند ألتوسير وبولنتزاس، رغم ما يوجهه إليهما من انتقادات تتعلق ببعض المسائل التفصيلية. فالبنية عند مهدي عامل كما رأينا هي شكل من العلاقات المتشابكة المتصارعة المتطورة، وليست هيكلاً من العلاقات الساكنة. وهي بنْية محكومة في مختلف تجلياتها بالتناقض الرئيسي المسيطر أي بالصراع الطبقي. وبرغم هذا. فإن البنية عند مهدي عامل تكاد أن تصبح نسقاً مغلقاً رغم ديناميتها. فهي من ناحية مقطوعة عما قبلها من تاريخ، فتاريخيتها مقصورة على طبيعة علاقاتها الانتاجية الداخلية، وعلى انتقالها بين أزمان ثلاثة هي زمن التكوّن وزمن التطور وزمن القطع. ولكنها مقطوعة قطعاً يكاد يكون مطلقاً عن جذورها السابقة بسبب اختلاف طبيعة علاقة الانتاج السائدة فيها عن علاقات الإنتاج السابقة. وأتساءل: ألا ينفي هذا القطع البنيوي الفاصل ما في حركة التاريخ المعرفية والواقعية من جدلية هي جدلية الاستمرار والقطع في الوقت نفسه؟ فما أعمق الفرق بين القول بالقطيعة المطلقة التي تُفْضي إلى رؤية مثالية تجريدية لحركة المادة والفكر وبين القطيعة الجدلية التي تتجلى فيها التاريخية الموضوعية لهذه الحركة. وفضلاً عن هذا فإن مفهوم البنية هذا يكاد يلغي تماماً خصوصية مختلف الكيانات التي تتضمنها سواء كانت أفراداً أم عناصر أم تركيبات اجتماعية، ولقد لاحظنا هذا، في انعدام التميّز الفردي أو الفكري داخل البنية، وفي انعدام التفارق الطبقي في بنية علاقة الإنتاج الكولونيالي، بل في هذه التسمية الكولونيالية ذاتها، كعلاقة إنتاج في البلاد المتخلفة التي تنفي خصوصية الإنتاج في هذه البلاد. كما لاحظنا ذلك كذلك في تحديد الطائفية في لبنان كعلاقة سياسية فحسب.

وكذلك الشأن في ما يتعلق بالقطع البنْيوي، فهو يكاد أن يكون ـ كما أشرنا ـ

قطعاً مطلقاً مِمّا يُخَفّت الطابع التاريخي للبنية. وإذا كان هذا القطع في مقدوره أن يفسّر لنا طبيعة الانتقال من علاقة إنتاج معينة إلى علاقة إنتاج أخرى، فلعله لا يستطيع أن يفسّر، إن لم يكن يغفل تماماً عن عمليات التمرحل الانتقالي بين هاتين العلاقتين الإنتاجيتين. وبرغم إشارة مهدي عامل، إشارة واضحة، إلى هذا التمرحل، ونقده الحادّ لمنكريه، فإنه ركّز دراسته النظرية وبشكل تفصيلي على القطع البنيوي، دون دراسة موضوعية لعمليات التمرحل، رغم الأهمية الحاسمة لهذه العمليات في صيرورة الحركة الثورية وفي الاستبصار بمراحلها الصراعية المتصاعدة. ولعل مهدي عامل كان يريد أن يخصص الجزء الثالث بعد كتابيه «في التناقض، وفي نمط الإنتاج الكولونيالي» لهذه القضية. ولكنه للأسف انشغل عنها.

وبتركيزه على الوثبات البنيوية، لم يتوقف لدراسة عمليات التمرحل فحسب، بل كاد أنْ يقصر التناقضات على التناقض العدائي أو التناحري في تجسّده في الصراع الطبقي، ولم يعطِ للتناقضات غير العدائية أو غير التناحرية، العناية الكافية، رغم إشارته إليها في أكثر من موضع.

فإذا انتقلنا إلى مفهوم الواقع النظري، وجدنا ما يشبه القول بالثنائية الضدّية بين الواقع التجريبي والواقع النظري. بل أخشى أن يكون في كتابات مهدي عامل خلط بين النزعة التجريبية والممارسة التجريبية، فعالج أحياناً الممارسة التجريبية، أو الأحكام الصادرة عنها كأنها هي تعبير عن نزعة تجريبية. وبسبب هذا الخلط ـ في تقديري ـ كاد ما يسميه بالواقع النظري أن يكون متعالياً إلى حد ما على التجربة، رغم أنه محايث لها نظرياً، ولكن له منطقه الخاص المتميّز تميّزاً تاماً عن منطق الواقع التجريبي. حقاً، إن المعرفة العلمية تختلف بتجريديتها عن المعرفة التجريبية الحسية المباشرة، فالتجريد سلاح أساسي من أسلحة المعرفة العلمية. ولكنها لا تشكل منطقاً متميّزاً تميّزاً مطلقاً أو واقعاً آخر مختلفاً. والتعالي عن الواقع باسم إنتاج المعرفة العلمية النظرية، قد يكون تعالياً عن التجربة الاجتماعية الحية، وتجاهلاً لتفاصيلها الملموسة الدقيقة التي تشكل أحياناً بخصوصيتها ملامح أساسية فيها. فالكلّي متحقق في الجزئي، والمجرد متحقق في العيني الملموس، تحققاً عملياً واقعيًّا، وليس مجرد استخلاص نظري معرفي، أو مجرد واقع نظري مستقل، ولهذا أتساءل أليس القول

بإنتاج المعرفة يكاد يعني تجاهل مفهوم الإنعكاس في نظرية المعرفة الماركسية، بدلالته الجدلية لا بدلالته الميكانيكية الآلية الضيقة؟ أليس هذا القول يتضمن كذلك إعطاء المعرفة النظرية المجردة مستوى معرفياً مستقلاً متميزاً يقوم على الاستخلاص المنطقي الذهني التأملي أكثر مما يقوم على استخلاص القوانين الموضوعية وامتلاكها معرفياً من خلال الممارسة الواقعية، وبالتالي تجاهل العلاقة العضوية؟ ألا نستطيع أن نتبيّن هذا في رفض مهدي عامل التأكيد على القيمة النظرية لإمكانية واقعية ما، لأنها ليست ضرورة يمكن استخلاصها من بنية النظرية كما أشرنا من قبل؟ ألا نتبيّن هذا كذلك في اعتبار مهدي عامل أن قيام البرجوازية الصغيرة بالسيطرة الطبقية في المجتمع الكولونيالي، هي فضيحة نظرية في منطق التاريخ لأنه يستحيل تحققه بشكل طبيعي مع منطق التاريخ[٣٨]. ألسنا نجد في هذا لا مجرد تجاهل لمفهوم الانعكاس الجدلي في نظرية المعرفة الماركسية، وللعلاقة العضوية بين النظرية والممارسة، بل لعله بهذا يسبغ على مفهوم التاريخ ومنطقه شبهة غائيّة محكومة بنسق مسبق ثابت؟

وفضلاً عن هذا فإن مهدي عامل يكاد يقصر القدرة على الإنتاج أو الامتلاك المعرفي العلمي على الطبقة العاملة، وإن قال بإمكانية ذلك جزئياً للبرجوازية. وفي تقديري ان هذا قد يكون راجعاً إلى عدم التمييز بين التملك المعرفي العلمي والتوظيف المعرفي الاجتماعي للعلم، وخاصة في مجال العلوم الدقيقة. فليس هناك ما يمنع البرجوازية أن تمتلك المعرفة العلمية شأنها في ذلك شأن الطبقة العاملة، ولكن الفرق هو بين التفسير والتوظيف البرجوازي والتفسير والتوظيف الثوري.

وأخيراً أتساءل: ألا يغلب طابع الاستخلاص المنطقي الذهني التأملي، أو الفقه الجدلي المتعالي على الخبرة المادية الملموسة في مفهوم الواقع النظري ومفهوم الإنتاج العلمي عامة، بل كذلك في التطبيق التجريدي لمفهوم البنية والقطيعة البنيوية؟ فما أقل النماذج والأمثلة والتجارب الاجتماعية والتاريخية الحية في كتابات مهدي عامل: وما أكثر الأحكام والاستخلاصات الاستدلالية الذهنية المجردة. حقاً، لا توجد

---

(٣٨) في التناقض: المرجع السابق صفحة ١٤٦.

حركة ثورية بدون نظرية ثورية، ولكن كذلك، بل أساساً، لانـظرية ثورية إن لم تكن مستندة ومؤسسة على معطيات وخبرات موضوعية ملموسة لحركة بل لحركات ثورية.

* * *

هذه بعض ملاحظات عامة هي في الحقيقة أقرب إلى التساؤلات الإشكالية التي تسعى إلى محاولة توقّي الوقوع في النزعة التنظيرية المجردة في جهودنا واجتهاداتنا المشتركة كثوريين عرب لصياغة نظرية علمية لواقعنا المتخلف. وهي ملاحظات أو تساؤلات لا تقلل من الإضافة العلمية الإبداعية التي أضافها مهدي عامل إلى تراثنا الثوري بقدر ما هي تتحرك على هامشها وفي ركابها ومستضيئة بها. وستظل إضافة مهدي عامل نوراً ملهماً للثوريين العرب في مختلف اجتهاداتهم النظرية والنضالية.

د. يمنى العيد

في التناقض

في جعله الواقع موضوع معرفة، ينطلق مهدي عامل في البحث ليحدّد علاقة الفكر بالواقع، وليكشف أن هذه العلاقة ليست ذاتية، أو فردية، بل هي علاقة بنيوية.

منذ أول سطر خطّه إلى آخر صفحة تركها مفتوحة على البياض بعد اغتياله، ناضل مهدي لنقض مقولات ترسخت في ثقافتنا العربية: في كتاباتنا الأدبية، والفلسفية، والسياسية، بما فيها، أحياناً، الكتابات الماركسية. مقولات بدت، بالوهم، تقدمية، أو علمية ثورية، لكنها تتكشف، في نهاية تحليله لها، ككتابات تنتمي إلى ايديولوجية البرجوازية الكولونيالية، وتدعم، من ثَمَّ، عن وعي أو غير وعي، سلطتها، على حساب الفهم الثوري لعملية التغيير الثقافي والتحرّر الوطني.

فمن مقولة الأنا والآخر، والفرد والجماعة، إلى مقولة الذات والموضوع، فكرٌ واحد يغيّب الطابع الطبقي، ويقفز فوق الهوية الايديولوجية للتفكير.

ومن مقولة الشرق والغرب، والأصالة والحداثة، والماضي والحاضر، إلى مقولة

التخلف والتقدم. فكرٌ في الجوهر واحد يقيم التناقض في التضاد، وعلى مستواه الأفقي، أي بين طرفين يجعلها، على غير حقيقتيها الماديتين، كليين وبسيطين. وفي ذلك تغييب للعلاقة البنيوية في تعقدها، وانزلاق نحو فهم يماثل بين طرفي التناقض مما يضع حركة التحرر الوطني أمام استحالتها، ويشرّع للتاريخ، تاريخنا، ديمومة حركته التكرارية، أي حركة انغلاقه عل زمن هو سكونه، بل، موته.

لكن ما هو الأساس النظري لهذا النقض الذي يمارسه فكر مهدي؟

لا بد من الإشارة هنا إلى أن الأساس النظري لكل كتابات مهدي يجد ركيزته الأولى في المفاهيم الماركسية التي أعاد إنتاجها، أو التي أنتجها، في كتابه «في التناقض»[1]. لقد كانت هذه المفاهيم بمثابة مصباح يحمله الباحث ليكشف، في ضوئه، منطق حركة التاريخ في البنية الكولونيالية لمجتمعاتنا العربية، وليني، من ثَمَّ، الدرب أمام ثورة تحررها الوطني. فقضية التحرر الوطني هي محور كل أبحاث مهدي عامل، وإن بدا البحث، أحياناً، بعيداً عنها.

وقد لا يكون ممكناً، أو سهلاً ـ على الأقل بالنسبة لي ـ الكلام على كل هذه المفاهيم، وإظهار حضورها، كأداة بحث وإنتاج معرفة بكل القضايا التي تناولتها كتابات مهدي: من قضية الاستعمار و «التخلف» إلى قضية الحضارة. ومن قضية الطائفية إلى قضية الفكر العدمي والفكر الهامشي. ومن قضية الطبقة المتوسطة إلى قضية البرجوازية الصغيرة وعلاقة أحزاب الطبقة المسيطرة بجهاز الدولة إلخ.. لذا سأقتصر على بعضها، وأبقى في إطار المحاولة.

لعلَّ أهم المفاهيم النظرية التي قامت بها عمارة مهدي عامل الفكرية الماركسية هي:

مفهوم **الحركة الانتباذية**، ومفهوم **الحركة الانجذابية** للصراع الطبقي، أو

---

(١) في الطبعة الثالثة، صدر كتاب «في التناقض» وكتاب «في نمط الإنتاج الكولونيالي»، مجموعين في كتاب واحد.

لتناقضات البنية الاجتماعية. ثم مفهوم التفاوت البنيوي، ومفهوم التفاوت التطوري.

ولفهم هذه المفاهيم النظرية، لا بدّ من الإشارة ولو سريعاً، إلى أن مهدي حدّد ثلاثة أزمنة للبنية الاجتماعية، واكتفى، في إطار بحثه في نظرية التناقض، بذكرها، بأمل أن يعود إلى الكلام. موسعاً عليها حين يكتب كتابه في تمرحل التاريخ. هذه الأزمنة هي:

ـ زمان تكوّن البنية الاجتماعية: وهو زمان انتقال البنية من نظام إنتاج إلى نظام إنتاج.

ـ زمان تطوّر البنية الاجتماعية: وهو زمان البنية البنيوي الذي يعاد فيه إنتاج علاقات الإنتاج القائمة. تتصف حركة هذا الزمان بالدائرية والتكرارية.

ـ زمان القطع: وهو الزمان الذي فيه تدخل البنية الاجتماعية في قفزتها البنيوية، ويتحقق كسر إطارها البنيوي.

هذه المفاهيم ليست جاهزة، بل هي منتجة، أنتجها مهدي بالبحث، على قاعدة الفكر المادي وقوانينه العامة، في البنية الاجتماعية لبلداننا العربية، وفي الصراع الطبقي فيها. وفي هذا البحث كشف أن الحركة المحورية للصراع الطبقي ليست في مظهرها واحدة، بل هي: انتباذية في الزمان البنيوي، وانجذابية في زمان القطع. وما كشفه مهدي يبدو بالغ الأهمية لأنه يتعلق بأكثر من مسألة نظرية تلتقي كلها، وبالعمق، في فهم قضية التحرر الوطني، وفي ممارستها النضالية.

لكن ماذا عنى مهدي بالحركة الانتباذية لحركة التناقضات؟

في الزمان البنيوي، في الزمان الذي يعاد فيه إنتاج علاقات الإنتاج القائمة، في هذا الزمان، ينزاح التناقض السياسي عن مستواه. وفي مثل هذه الحال، قلّما يظهر الصراع الطبقي على حقيقته كصراع سياسي، بل يظهر، في شكله الرئيسي، كصراع أيديولوجي، أو اقتصادي، أي إن حقيقة الصراع السياسية تَحجَب.

مهدي عامل بحث مطوّلاً، وناقش في العمق، لكشف هذه الحقيقة، ولإزالة

الأقنعة التي تموّهها: أقنعة الوهم الفكري، وأقنعة الوعي المقلوب، وأقنعة، تأليه الإرادة الذاتية. وهو، بذلك، كان يسلّط الضوء على فعل النضال التحرري، يضعه في المسافة بين الحركتين. جاعلاً منه ممارسة شاملة لتحويل الحركة الانتباذية إلى حركة انجاذبية بحيث يكون التناقض السياسي على مستواه البنيوي هو حقيقته لا مظهره، أي بحيث يكون هو المسيطر لا مظهره الايديولوجي، أو النظري مثلاً. وتكون صيرورة تاريخنا هي صيرورة زمانه البنيوي، زمانَ قَطْعٍ يضع البنية الاجتماعية أمام ضرورة فعلها الثوري، أي أمام ضرورة كسر إطارها البنيوي الذي هو إطار التبعية الكولونيالية.

ولقد قام مهدي عامل بهذه الممارسة الشاملة الدؤوبة. قام بها على المستوى الفكري النظري كباحث ماركسي - لينيني، يصل إلى العام والكوني، وينتج، أو يعيد إنتاج، قوانينه العامة من منطلق الخاص في تميزه. وقام بها على المستوى النضالي العملي كملتزم بمهمات العمل الثوري، فكان بذلك صورة فكرية نضالية هائلة الإضاءة لمسألة العلاقة بين الفكر والواقع.

قيل لمهدي إنك متأثر بألتوسّير. مهدي لا ينكر ذلك. لكنه يحيل قارئه، من جديد، إلى كتاباته، أو إلى كتابه «في التناقض»، علّه يرى النقد والاختلاف.

وها نحن اليوم، إذ نحاول، كما كان يتمنى، أن نقرأه من جديد، نتوقف عند هذا الاختلاف لنسمعه يقول بأن «حرية التنقل، في شروط تاريخية محددة، بين المستويات البنيوية في البنية الاجتماعية ليست للتناقض الرئيسي المسيطر في تطور هذه البنية، بل لمظاهره»[٢].

نفهم بأن مهدي يميّز بين التناقض الرئيسي المسيطر، الذي هو، كما يرى، دوماً التناقض السياسي، وبين مظاهر هذا التناقض، وأنه يأخذ على ألتوسّير وبولانتزاس عدم هذا التمييز، الذي هو، ليس طبعاً بهذه البساطة التي نعرض.

(٢) كتابه «في التناقض» ص ٩٧ - ٩٨ ط.أولى.

لكن الهدف من هذا التمييز عند مهدي ليس، وكما هو واضح في سياق بحثه، مناقشة ألتوسير، أو إظهار خطأ عند بولانتزاس، أو نقد نظرية الوعي الطبقي كما هي عند لوكاش... بل هو نقض النـزعـة الاقتصـاديـة، والإراديـة، والذاتيـة، واليسارية، وغيرها من النزعـات التي تُغيِّـب محوريـة الصراع الطبقـي، وتـرى إلى التناقضات باستقلال عنه.

ليست المستويات البنيوية للتناقض بمستقلة عن حركة الصراع الطبقي.

هذه هي المعرفة التي جهد مهدي عامل لإنتاجها، حين بحث في علاقات التناقض التي تحكم البنية الاجتماعية الكولونيالية. أي حين أراد أن يكشف المنطق الذي يحكم هذه البنية في زمانها البنيوي: زمان إعادة إنتاج علاقات الإنتاج القائمة والاستمرار بعلاقة التبعية الكولونيالية.

وتوضيح ذلك أن المستويات البنيوية للتناقض تظهر، في الزمان البنيوي للبنية الاجتماعية، كمستويات مستقلة، وتبدو كأنها قائمة بذاتها، أي كأنها مستقلة عن حركة الصراع الطبقي. لكن مهدي يكشف لنا أن استقلالها هذا ليس إلا وليد حركة الصراع الطبقي في شكلها الانتباذي.

مهدي إذن لا ينفي ما يظهر من استقلال لهذه المستويات، لكنه يجهد كي يضيء منطق واقعها الحقيقي، فيوضح أن العلاقة بين البناء التحتي والبناء الفوقي تظهر، في مثل هذه الحال (الشكل الانتباذي لحركة الصراع الطبقي)، كعلاقة توافق، أو أن عملية التفاعل بين البناءين تظهر كعملية موضوعية، مستقلة عن الصراع الطبقي وعن الممارسة السياسية الطبقية، «فيعود إلى التناقض الاقتصادي دور التناقض السياسي»، أو، يظهر التناقض الاقتصادي وكأنه يقوم بالدور المسيطر في تطور البنية الاجتماعية. وعليه فإن عدم رؤية التناقض الاقتصادي كمظهر للتناقض السياسي هو ما يفسر الاقتصادية، ويشوه فهم العملية الثورية كعملية للصراع الطبقي، ويخدم الممارسة السياسية للطبقة المسيطرة. لأنه، وبكل بساطة، يؤدي إلى استمرار حركة الزمان البنيوي للبنية الاجتماعية، أي إلى استمرار حركة إعادة إنتاج علاقات الإنتاج القائمة. وهذا، من الناحية العملية، يعني إعاقة الممارسة السياسية للطبقة الثورية

النقيض، أي إعاقة الانتقال بالبنية الاجتماعية إلى زمان القطع، زمانها الثوري، فتبقى هذه الممارسة السياسية، فقط، وتحت لافتة الحياد، أو النبذ السياسي، للطبقة المسيطرة.

لن ندخل في تفاصيل هذا التحليل الواسع الذي بيّن مهدي عامل تماسكه المعرفي، لا لأن الدخول في هذه العمارة الفكرية الغنية، والمعقدة بغناها، يلوّح بالمتاهة، بل لأننا نخشى الإساءة إلى هذا التماسك الذي لا ينفك ينسل تمايزات معانيه ويدقق مفاهيمه.. لكن لا بدّ لنا، ومن موقع الحرص على هذا التماسك، من أن نضيف فنشير إلى أن مهدي لم يغفل، حين قال بعودة دور التناقض السياسي إلى التناقض الاقتصادي، التمييز بين:

- التناقض الاقتصادي كتناقض أساسي محدِّد (قوى منتجة وعلاقات إنتاج).
- والممارسة الطبقية للتناقض (أي للصراع الطبقي) في الحقل الاقتصادي.

هذا التمييز اعتمد فيه مهدي على قانون ماركسي عام هو **قانون التفاوت**، لكنه أنتج حركتين مفهوميتين هما:

١ - حركة **التفاوت البنيوي**.

٢ - وحركة **التفاوت التطوّري**.

في مجال الحركة الأولى، التي ميّزها كحركة عمودية، رأى إلى **علاقة التحدّد** (بين البناء التحتي والبناء الفوقي). كما رأى في مجال الحركة الثانية، التي ميّزها كحركة أفقية، إلى **علاقة السيطرة**.

حركة التفاوت البنيوي هي الحركة بين المستويات البنيوية للتناقض، أو هي حركة تنقل علاقة السيطرة في البنية الاجتماعية نحو أشكال لها تاريخية.

وحركة التفاوت التطوّري هي الحركة التطورية للتاريخ، أو هي **الشكل التاريخي** لعلاقات السيطرة بين التناقضات البنيوية في إطار تطورها الشامل.

في هذا الضوء يمكننا أن نرى بأن عامل لم يكن، كما ظنه البعض، بنيوياً [٣]، بل كان ماركسياً أفاد من البنيوية كعلم يعينه، في التحليل وفي النظر إلى العناصر المكوّنة للبنية. فهو مثلاً، وكماركسي، لم يحصر بحثه، في حركة التفاوت البنيوية، في البنية، بل رأى إلى علاقة هذه الحركة بحركة التفاوت التطوري، أي رأى إلى حركة تطوّر التاريخ في العلاقة بين ما هو عمودي وأفقي وفي تعقد هذه العلاقة.

رفض مهدي عامل مفهوم البنية المغلقة، ورأى فيه مأزق البنيوية، كما رفض مفهوم التطور الخطّي للتاريخ، أو مفهوم السلسلة والعلاقة المسطحة بين الحلقات، لأنه رفض منطق السببية الميكانيكية، فأعطى للتاريخ حجمه، فضاءه، الذي هو فضاء الواقع المادي في تعقد العلاقات فيه في مختلف مراحل تطوّره.

كان بحث مهدي محكوماً، رغم طابعه النظري، بهمّ نضالي واقعي. وليس من الصعب على القارىء المتمعّن، تبيُّن هذا الهمّ في تضاعيف الكلام، وفي ما ينتجه من معرفة.

إن إلحاح مهدي، مثلاً، على بلورة مفهومه النظري الذي يقول بأن التناقض الاقتصادي، أو الايديولوجي، هو شكل تاريخي محدَّد لوجود التناقض السياسي، أو انه مظهر رئيسي من مظاهره، أو شكل لظهوره، كان، على مستوى الواقع، يكشف:

- عن معنى حياد جهاز الدولة الذي هو، في حقيقته، أداة سيطرتها الطبقية.
- وعن معنى «الديمقراطية»، التي تلجأ إليها الطبقة المسيطرة، كوسيلة، في ممارستها الايديولوجية، فتظهر ديكتاتوريتها الطبقية بمظهر «الديمقراطية» بين مختلف الطبقات.
- وعن معنى الاصلاحية الانتهازية الكامنة في إقامة التماثل بين الأزمة الاقتصادية والأزمة السياسية.

---

(٣) راجع التوضيح الذي ميّز به بين مفهومين، كماركسي، للعنصر في البنية، وبين الفهم البنوي له. كتابه «في الدولة الطائفية»، ص ٢٤٧.

إلحاح مهدي على بلورة مفهومه النظري هذا كان، في حقيقته، إلحاحاً لكشف الطابع الطبقي لهذه المستويات ـ الأجهزة. فيرينا أن بنية المستويات هي بنيتها كتناقضات طبقية. وعدم رؤية حقيقتها هذه يجعل التناقض يظهر ـ حين يظهر ـ في شكل تناقض فردي: تناقض بين الأفراد كأفراد، وبين الأجهزة كأجهزة اجتماعية عامة. يُخفى الطابع الطبقي خلف الطابع الاجتماعي العام، وينقلب التناقض الداخلي، في بنية المستوى السياسي، إلى تناقض خارجي، فتظهر العلاقة السياسية الطبقية كعلاقة خارجيّة بين الفرد وجهاز الدولة. وهو ما يفسّر الفكرة البرجوازية التي تقيم التناقض بين الفرد والمجتمع، والفكرة الفوضوية (ذات الأصل البرجوازي الصغير) التي تتمثل برفض الفرد مختلف الأجهزة السياسية، والايديولوجية، لكونها أجهزة، لا لكونها أدوات طبقية، تستخدمها الطبقة المسيطرة. هكذا ـ وكما يقول مهدي ـ يعلن المتثوّرون الحرب على كل الأجهزة. أو هكذا يسقط الفكر في عدميته، وفي هامشيته، أو هكذا يشرّع للحيادية وللموضوعية، ما ينفي حقيقة الصراع الطبقي.

إذن إلحاح مهدي على بلورة مفهومة النظري لم يكن من أجل المفهوم لذاته، لم يكن ترفاً فكرياً، ولم يكن بحثه لينهض على مستوى التجريد المطلق، وإنْ أُخذ عليه، في بعض الأحيان، أمر التجريد. ولعلّ ما أُخذ على مهدي من تجريد كان سببه، كما يبدو لنا اليوم، عدم قراءة كتاباته بما تستحق من التعمق والتفكير.

كلّ النظري عند مهدي كان يحمل في أحشائه بلْورة المعرفة للبنية الاجتماعية الكولونيالية، ويومي، في الوقت نفسه، بالعملي، بالنضالي من أجل تغيير هذه البنية في اتجاه تحررها من علاقة تبعيتها للنظام الرأسمالي الامبريالي، أي في اتجاه تحررها الوطني. ولئن كان النظري يتلخّص في مسافة البحث الطويل والمتشعِّب بين زمانين لهذه البنية الاجتماعية الكولونيالية هما: الزمان البنيوي وزمان القطع، فإن النضال كان يتحدّد، وبوضوح، كعمل متنوع وجذري، لتحقيق صيرورة الانتقال من الشكل الانتباذي لحركة الصراع الطبقي في هذه البنية، إلى الشكل الانجذابي لحركة الصراع الطبقي فيها.

بهذا المعنى، يستحيل علينا الفصل، في عمل مهدي عامل، بين صفته الفكرية

كبحث نظري، وصفته الفكرية كعمل نضالي. أي بين مهدي المفكر الماركسي المنظّر، ومهدي المناضل الحزبي. بين الفيلسوف المنقطع عن العالم وكل ما فيه ليستغرق في البحث والكتابة، والرفيق الذي تراه في أكثر من مكان، وتسمعه يتحدث في أكثر من موضوع.

وبهذا المعنى أيضاً، يصعب علينا أن نفهم حديث مهدي وحواره، أو كتاباته التي ناقش فيها نصوصاً عدة فتناول مثلاً: «الثقافة والثورة»[٤] وتناول العلاقة بين الشعر والسياسة[٥]، والفكر الطائفي[٦]، ومفهوم الدولة الطائفية وعلاقة هذا المفهوم بالدولة «البرجوازية الكولونيالية»[٧]. كما تناول نظام التعليم في لبنان[٨]، ولبنان في ايديولوجية البرجوازية اللبنانية...

يصعب علينا أن نفهم، وبعمق، كل هذا النقاش، أو، كل هذه الورشة الحوارية

---

(٤) مقالته التي ألقاها في: «الندوة اللبنانية العربية العالمية» التي أقيمت في طرابلس - لبنان في ١٣ كانون الأول ١٩٨٦. وقد نشرت هذه المقالة في مجلة «الطريق» العدد ٢/١ (نيسان) ١٩٨٧.

(٥) انظر مقالاً طويلاً له بعنوان: «أجل الشعر هو للثورة» ناقش فيه، أو ردّ، على مجموعة من الكتابات التي عرفتها الصحافة اللبنانية في تلك الفترة (١٩٧٦ - ١٩٧٧) والتي تناولت مفهوم الشعر في علاقته بالسياسة. نُشر المقال على حلقتين في جريدة النداء، العدد: ٥٦٤٢ - ١٩٧٧/٨/٧ والعدد: ٥٦٤٣ - ١٩٧٧/٨/٩.

(٦) كتابه: «مدخل إلى نقض الفكر الطائفي» الذي ناقش فيه مجموعة نصوص لميشال شيحا ومجموعة أخرى من النصوص التي صدرت في كراريس تحت عنوان «القضية اللبنانية» عن منشورات جامعة الكسليك.

(٧) كتابه «في الدولة الطائفية» الذي ناقش فيه بعض النصوص الواردة في عدد خاص من مجلة «الواقع» (تشرين الأول ١٩٨٣) بعنوان «لبنان: دروس واحتمالات»، ونصاً لـ: إيليا حريق نشر في مجلة «مواقف» (العدد ٤٦ ربيع ١٩٨٣). كما ناقش كتاب د. مسعود ضاهر «الجذور التاريخية للمسألة الطائفية في لبنان»، وكذلك ناقش نصوصاً أخرى نشرت في أكثر من عدد من مجلة الطريق.

(٨) ناقش مفهوماً سائداً للتعليم في لبنان وصدر بحثه هذا في كراس.

التي أقامها مهدي على مستوى الزمن الراهن، وفي دائرة هموم الفكر المتداول، من دون الرجوع إلى الأساس النظري عنده. أي دون الرجوع إلى بحثه « في التناقض ». ففي ضوئه، يتكشف هذا النقاش عن جذريّ له هو منظومة المفاهيم التي كان مهدي يحيل قارئه، دوماً، إليها، كي تترسخ علمية النقاش، وتصبح معرفيته أكثر قدرة على البروز. ومن ثمّ، يتكشف الطابع النضالي لبحوث مهدي، وتَبينُ أهميتها المرجعية في ممارسة هذا النضال حديثاً متشعباً، وكتاباتٍ متنوعة، وحواراً يفترش مساحة واسعة من النصوص.

ولعل في معالجة مهدي للمسألة الطائفية، التي توقف عندها في أكثر من موضع في كتاباته، وأفرد لها آخر كتاب صدر في حياته (وهو كتابه: « في الدولة الطائفية ») مثالاً واضحاً نرى فيه كيف تقول اللغة النظريّ في ما هي تمارس النضالي، أو كيف يمارس النضالي لغته المفهومية.

لقد ميّز مهدي، كما أشرنا، بين التناقض الرئيسي السياسي والمظهر الرئيسي له. بمعنى، أن علاقة السيطرة بين المستويات البنيوية للتناقض حين تكون، مثلاً، للتناقض الاقتصادي، أو الايديولوجي، إنما تكون بمثابة الشكل التاريخي للتناقض السياسي. هذا التمييز خوّل مهدي، علمياً، فهم الطائفية، في شروطها المادية الراهنة على أنها: الشكل الايديولوجي الرئيسي ـ في تحدّده كشكل طائفي ـ للتناقض السياسي. أي إن الطائفية هي شكل تاريخي محدَّد من النظام السياسي الذي تمارس فيه البرجوازية الكولونيالية اللبنانية سيطرتها الطبقية.

هكذا وحين يقول مهدي مثلاً: بأن الطائفية هي **نظام سياسي**، ويحدّد الطائفة بأنها، في البنية الكولونيالية اللبنانية، **علاقة سياسية**. ويرى أنها ليست كياناً مستقلاً بذاته، أو عنصراً يمكن النظر فيه بشكل مستقل عن البنية.. إنما يضع القارىء أمام صعوبة ـ إن لم نقل استحالة ـ التعامل نقدياً، مع هذه التحديدات، من دون النظر في الجهاز المفهومي الذي جعل منها أثراً له، وبالتالي، من دون نقد مفاهيم هذا الجهاز نفسه.

على أرض المفاهيم الماركسية التي أنتجتها، أو أعاد إنتاجها، في أول كتاب خطته

يده، باللغة العربية، بنى مهدي عامل أبحاثه وحواراته. كان ينسل الخيط من أعماق النظرية. يتقدم ممسكاً به، يضيء عتمة الواقع، ويستمدّ، من هذا الواقع، نوراً يجلو صدأ الفكر.

كان مبدعاً. مثقفاً واسع الثقافة هو مهدي عامل. ودفاعاً عن الفكر المبدع، عن حرية التعبير، عن ثقافة ثورية كانت شهادته. لكن، سيبقى الخيط يضيء عتمة الواقع، وسيبقى النور يجلو صدأ الفكر.

د. فيصل دراج

الحزب والنظرية في فكر مهدي عامل

[مداخلة نقدية]

تتحدّد مساهمة مهدي عامل بانزياحها عن تأويلات الماركسية المسيطرة في العالم العربي. ولما كان هذا المسيطر تبسيطياً إلى حدود السذاجة، أحياناً، فقد كان جديد مهدي إيجابياً، ليس بسبب جدّته فقط، بل لأنه كان يفضح هشاشة وسذاجة النظري المسيطر، والذي لا يتجاوز، في الحقيقة، الايديولوجيات الأخلاقية، إلا قليلاً.

تنوس التأويلات الماركسية المسيطرة في العالم العربي بين حدّين: حدّ أول يأخذ اسم النـزعة الاقتصادوية، ويرى في التاريخ تقدماً مطلقاً لا مكان للانسان فيه، لأن الاقتصاد بداية العلاقات ونـهاياتها، وحدّ آخر يأخذ اسم النزعة الإرادوية، فيجعل من إرادة الانسان محركاً للتاريخ. يُلغي الموقف الأول التاريخ، إذ يحوّله إلى زمن مجردٍ ينساب هادئاً إلى مصبّه الأخير ـ الشيوعية ـ فيكون التاريخ صورة عن الفكرة المطلقة عند هيغل، التي تتموْضَع في أشكال مختلفة، قبل أن تأخذ تجسيدها الكامل والأخير، مع إضافة ماركسية بسيطة، تساوي، في التحديد الأخير، بين نمط الإنتاج والفكرة المطلقة. يبدو التاريخ في النـزعة الاقتصادوية نهراً يجتاز كل السدود، ينبع من

المشاعية البدائية، ويعبر أنماط الإنتاج العبودية والاقطاعية والرأسمالية والاشتراكية، قبل أن ينتهي إلى نمط الإنتاج الشيوعي. قدرية جديدة يبدأ الإنسان فيها خارج التاريخ. لا في داخله. أما الإرادوية فتختزل التاريخ إلى إرادة الإنسان المُغْتَرب، أو المضطَهَد، فيأخذ الاغترابُ موقع نمط الإنتاج، فيكون التاريخ صراع الإنسان المُغْتَرب من أجل تجاوز اغترابه، أي يتم إرجاع التاريخ إلى تحالف العقل والإرادة.

سعى مهدي عامل، في حدوده الذاتية، إلى تجاوز ثنائية: الاقتصادوية / الإرادوية، وإلى الكشف عن علمية النظرية الماركسية، وإظهار اختلافها الشامل عن كل فلسفة برجوازية ومثالية، والفلسفة الأخيرة جذرها الإنسان، بينما تنكر الماركسية فكرة الجذر أصلاً، وترى في التاريخ مرجعها الوحيد. وقد حاول مهدي، بلا مساومة أو تعب أن يؤكد تميّز الماركسية كعلم، وأنتج في كتاباته جهازه المفهومي ولغته المتقشفة وأسلوبه الخاص، طامحاً إلى شيء قريب من «النظرية البحتة».

تستعلن أهمية مهدي في نقاط عديدة، ربما يكون أولها: السياق النظري ـ السياسي، الذي قامت فيه المحاولة، ونعني بذلك شكل أو أشكال الماركسية في العالم العربي. لم تمثّل الماركسية هذه، رغم التضحيات النبيلة والمواقف الشجاعة والمعاناة الخارقة، أكثر من امتداد معاق لفلسفة عصر التنوير البرجوازية، في شكليها العربي والأوروبي، أي انها فلسفة تنويرية تدافع عن حرية الإنسان وكرامته وحقه في العيش الكريم... فلسفة أخلاقية ـ تحريضية لم تستطع أن تنتج برنامجها النظري ـ السياسي، بسبب إشكاليتها الأخلاقية، التي لم تستوعب النظري الماركسي، في معناه الصحيح... حاول مهدي أن يشير إلى دلالة النظرية، من حيث هي مادية مقاتلة، واعتمد في مشروعه على المنجزات النظرية الماركسية الأكثر تقدماً: آلتوسّر، بولانزس، سمير أمين، باليبار، جان بيير ري... كان اعتماده على ضورة طموحه، فلم يأخذ بماركسية جامعية تدور حول مسائل الاغتراب وفلسفة العلوم، بل بماركسية مناضلة ومقاتلة، تقيم بين النظري والسياسي وحدة عضوية.

عمل مهدي على إقامة بناء نظري تتكشّف فيه النظرية بمفاهيمها الأساسية، وتتجلى فيه خصوصية العمل النظري، في استقلاله الذاتي ـ النسبي. ولم يكتفِ بنظرية

محضة، هي إلى الترف الفكري أقرب، بل اشتق من المفاهيم والمنهج أدوات تعالج الوضع المشخّص، الذي تمارس فيه الطبقة العاملة العربية سياساتها. وكان في ذلك يصحح بعض الأخطاء الكبيرة، ويفتح الأفق إلى مقاربة أكثر عقلانية وصحة. وأعطى في هذا المجال مفاهيم ذات أهمية حاسمة، مثل: وحدة الطبقي والوطني في ممارسة حركة التحرر الوطني؛ تعيين وضع الطبقة العاملة، في شروط التحرر والتبعية، بأثرها السياسي الوطني، لا في عددها التجريبي أو برنامجها الاقتصادي؛ وحدة المتميّز والكوني؛ شـرح معنى العلاقة الكولونياليـة؛ الطبقـات الاجتماعيـة في نمط الإنتـاج الكولونيالي...

لن أقارب هنا أمراً أتفق فيه مع مهدي، بل سأعالج من مفاهيمه أمراً يحتمل الاختلاف، وفي الاختلاف نتجدّد وتتجدّد المفاهيم، ونكمل حواراً شفهياً، ينتقل الآن إلى الورق، لأن صـاحبنـا ليس معنـا تمامـاً. كتـب حسـن حمدان في كتابه «مقدمات نظرية» القسم الأول، وعنوانـه: «في التنـاقـض»، ملاحظـاتـه حـول موضوع: الحزب والنظرية. يمكن أن أقول هنا: إنني سأعالج، أو بشكل أدق، سأناقش، ما يمكن أن يسمى: التباس مفهوم النظرية عند مهدي عامل. يكتب مهدي عن أهمية النظرية، وعن دور الحزب في إنتاجها، لكنه، على ما أعتقد، لا يبدأ بالموجود بل بواجب الوجود لا يكتب عن شروط مادية ينتج فيها حزب الطبقة العاملة، في العالم العربي، نظريته المطلوبة، بل يكتب عن حزب نموذجي، له ممارسة نموذجية، أي كاملة بلا نقص، ينتج في شروط نموذجية نظرية على صورة شروطها. إن الانطلاق من النموذجي يجعل الكتابة سهلة ومغتبطة. لكنه لا يغير من الأمور شيئاً. كان مهدي متوتراً أبداً، وبعيداً عن الغبطة. لهذا سأقترب من سؤال يفترض غياب اليقين والغبطة.

عن ضرورة النظرية:

حين يأخذ القول شكل البداهة المطلقة، فإنه يدفن الريبة ويهب الفكر شرعية الاستقالة. وعلى الرغم من مخاطر البداهة، فإن مهدي عامل كان يأخذ ببعضها،

بدون أن يمنح الفكر، دائماً، غطاء الراحة والسكون، بل يطلق الفكر لاهثاً وراء الوضوح والمعرفة. ومعتمدا على بداهة موروثة أكد مهدي تلازم المعرفة والثورة تلازماً لا يساويه إلا تلازم الجفن والعين، فبدون نظرية ثورية، تصبح الثورة انتصاراً يائساً، آيته انتظار المريض وصول الموت.

ليست الثورة منارة بعيدة يتم الوصول إليها بعد زمن، بل هي جملة من اللحظات يفضي إليها تراكم طويل، أي إن الثورة هي سلسلة الممارسات الثورية التي توصل إليها. وكما تكون الوسائل والأدوات المستعملة في البحث عن حقيقة محددة جزءاً عضوياً من الحقيقة المنشودة، فإن الثورة المرغوبة لا تنفصل عن الممارسات المرتبطة بها. إن تحقيق النقد الشامل لمجتمع محدّد يستلزم ويتضمن نقد الفكر المسيطر فيه، ونقد فكر محدّد هو إنتاج فكر بديل. «إن وصول الممارسة الايديولوجية للطبقة العاملة إلى قطبها السياسي يستلزم بالضرورة المرور بالقطب النظري»(*) (ص: ١٠٦). هكذا يقول مهدي عامل، وقد أكدّ القول منذ كتاباته الأولى إلى أن أسكته رصاص الظلم والظلام. تدور الممارسة بين قطبين متلازمين: السياسة والنظرية، إن لم ينحلّ القطبان في حقل وحيد هو حقل الممارسة، إذ ان النظرية، في شكلها الماركسي، لا تعثر على شرعيتها التاريخية إلا في الفعل السياسي، الذي يحققها كنظرية مناضلة ومقاتلة، أي كنظرية تختلف عن كل الأفكار المسيطرة.

لقد تحدثت الأدبيات الماركسية في زمن مستمر، يلوح الآن مقنّعاً بالرومانسية والأسى، عن حزب من نمط جديد، وعن مناضل من نوع جديد، وعن مجتمع وقيم وأفكار من نوع جديد، لكن هذه الجدّة في أشكالها كلها، تتكشّف عن شكلانية بائسة، إن لم تستوعب النظرية الماركسية، كجديد شامل، ليس في الهدف الذي تسعى إليه السياسة فقط، بل في الأشكال التي تتكىء عليها الممارسة السياسية. وبهذا المعنى، فإن الماركسية لا تحدّد براهنٍ مرفوض وجيل قادم، إنما تتحدّد أولاً بجملة الممارسات الجديدة والشاملة، التي تجعل من الممارسة الراهنة جزءاً عضوياً من ذاك

(*) تعتمد هذه المداخلة على كتاب: مقدمات نظرية، دار الفارابي ـ بيروت، مكتبة النهضة ـ بغداد، أيلول: ١٩٧٣.

الأمل المرتقب. فمن لا يكون ثورياً في ممارساته في الراهن الملموس، لن يصل أبداً إلى جميل قادم اسمه الثورة الاشتراكية، إلا إذا كانت الثورة ضرورة يمليها التاريخ، ولا يستشير فيها الانسان، وعندها تصبح النظرية أمراً نافلاً.

لا تشكل الماركسية ثورة بسبب اتساقها النظري الداخلي المفترض، ولا بسبب جديدها العلمي، فما يجعلها ثورة هو وحدتها مع الطبقة العاملة، وبدون هذه الوحدة تصبح الماركسية شأناً أكاديمياً محايداً. لا يتمثّل جديد ماركس في حديثه عن قانون الصراع الطبقي، بل في تأكيده أن الصراع الطبقي يفضي إلى ديكتاتورية البروليتاريا. كان مهدي يقول: «إما أن يكون هذا الفكر مناضلاً أو لا يكون». ولم يكن مهدي يمارس البداهة في قوله، بقدر ما كان يشير إلى تفاعل الفكر العلمي والواقع، وإلى ضرورة تنظير الممارسة السياسية، ونقلها من مدار العفوية السائبة إلى دائرة المعرفة الدقيقة. إن ربط الفكر بدوره التحريضي ليس أمراً جديداً أبداً، فهو قائم في الحركات السياسية كلها، بما فيها الأكثر ظلماً وظلامية. بل يمكن القول: كلما اقترب الفكر من الغريزة، أي نقض الفكر وهدمه، كلما أصبح أكثر قدرة على الإثارة والتحريض. يأخذ الأمر هذا، في المنظور الماركسي، صورة مختلفة، فلا يُقاس الفكر بنضاله، بل بإمكانية تحقيق علاقة صحيحة بين الفكر المناضل والشرط التاريخي، الذي ينتمي إليه، أي في قدرة هذا الفكر على وعي تاريخه، من أجل إنتاج شروط مادية تغيّر هذا التاريخ. ولهذا، فإن الماركسية تبدّد كل جديدها إن لم تتعيّن في جملة جديدة من الممارسات الاجتماعية.

يقول ماركس: «لقد وجد العقل دائماً، لكنه لم يوجد دائماً بشكل عقلاني». يدافع ماركس عن العقلانية، ولا يجعل من العقل مرجعاً، إنما يربط العقل بمرجعه الوحيد، أي بالممارسة. لكأن قراءة الممارسة، في تراكمها التاريخي، هي الشرط الأساسي، الذي يأمر العقل بممارسة عقلانية، والعقلانية الجديدة ترفع القراءة، كما الكتابة، إلى مستوى الممارسة الاجتماعية، فتكون النظرية ممارسة في جملة من الممارسات الاجتماعية. وفي هذه الحدود تقوم نظرية الانعكاس، بمفهومها المادي. في علاقة النظرية بالممارسة، تأخذ الممارسة موقع الأولوية، وتكون النظرية لحظة داخلية في الممارسة، بمعناها الشامل، وإنتاج المعرفة هو قراءة تراكم النظرية والممارسة على ضوء أسئلة

الراهن. وبذلك تتحدد نظرية الانعكاس بوحدة مقولة فلسفية ومفهوم علمي. تقول المقولة بأولوية الواقع على الفكر ويقول المفهوم بضرورة العودة المستمرة إلى تاريخ المعرفة المتراكمة. فلا يكون إنتاج النظرية أكثر من إعادة قراءة وتنظيم المفاهيم النظرية السابقة على ضوء المستجدات الاجتماعية. بهذا المعنى تكون المعرفة نسبية، وتكون النظرية محايثة للممارسة، ويكون تجديد المفاهيم ضرورة تاريخية.

يقول مهدي عامل: «إن تسييس الصراع الطبقي في ممارسته الايديولوجية من قبل الطبقة العاملة يمر بالضرورة بعملية تنظير، أي بممارسة نظرية، هي إنتاج لمعرفته العلمية. هذه المعرفة ضرورية إطلاقاً لتحديد ممارسته السياسية كممارسة ثورية. لأنها شرط مطلق لوجود الستراتيجية الثورية نفسها. والفارق كبير جداً بين هذا التسييس الثوري وتسييس خاطىء لا يميّز في تحرك الممارسة الايديولوجية الثورية بين القطب النظري والقطب السياسي. عدم التمييز بين هذين القطبين يقود في ممارسة الصراع الطبقي إما إلى التجريبية أو إلى «اليسارية»، وفي كلتا الحالين إلى الانتهازية». (ص: ١٠٧). لا يمكن لممارسة سياسية، تنتمي إلى الماركسية، أن تحوّل واقعاً اجتماعياً، إلا إذا اتكأت على معرفة علمية بمستويات هذا المجتمع، أي إذا مارست النظرية بشكل يؤدي إلى تحويل المجتمع، وإلى تحويل النظرية في شكلها السياسي الممارس. فلا تختبر النظرية الماركسية علميتها، وتنتقل من إمكانيتها المجردة إلى إمكانيتها الفعلية، إلا في سلسلة لحظاتها الممارسة، وفي وجودها كنظرية للطبقة العاملة تقاتل ضد طبقة نقيض. ولا معنى للنظرية، ولا إمكانية لتطويرها واختبارها إلا في تعييناتها المتعددة في الصراع السياسي، أي في شكل وجودها كنظرية طبقية تقاتل ضد طبقة أخرى تتسلّح بنظرية أو بنظريات أخرى. ومع أن مهدي يطلق قولاً أقرب إلى الوشاية حول «الاستقلال الذاتي ـ النسبي» للنظرية، فانه لا يرى الماركسية إلا كفكر مقاتل، يبني جديداً محدداً في اللحظة التي يهدم فيها قديماً محدداً.

يقول مهدي: «إن الحركة الثورية في الصراع السياسي للطبقة العاملة تستلزم بالضرورة وجود نظرية ثورية قادرة على فضح المنطق التضليلي في الممارسة الايديولوجية للطبقة المسيطرة. إن الممارسة الايديولوجية للبروليتاريا الثورية تكمن

في الحقيقة في إنتاج المعرفة النظرية، أي في استخراج المعرفة العلمية التي تحجبها أيديولوجية الطبقة المسيطرة» (ص: ١٠٦). وإذا قفزنا فوق الارتباك، الذي يشمل الجملة الأخيرة، سوف نعود إليه لاحقاً، فإننا نجد بسهولة أن مهدي يؤكد، ما يؤكده كل فكر ماركسي صحيح، ونقصد بذلك: أهمية إنتاج النظرية، من ناحية، وارتباط النظرية بممارساتها، من ناحية ثانية. بل يمكن القول: إن طبقة عاملة ذات تمثيل سياسي لا تنتج معرفة نظرية خاصة بها لا تكشف إلا عن غياب دورها السياسي، وعن غياب آثارها السياسية الفاعلة، أي عن استقالتها السياسية. أو عن تحويلها الماركسية إلى لاهوت مغلق ساذج.

ربما يشي ما سبق من القول بشيء قريب من تقديس الممارسة، أي بنشاطية دائرية تدّعي المعرفة. لكن هذه الوشاية تتهاوى إذا وحدنا بين الصراع والاختلاف. وعندها نقول: لا تتحدّد علاقة الطبقة العاملة بالطبقة النقيض كعلاقة صراع من أجل أهداف سياسية متناقضة. بل تتحدّد أيضاً كعلاقة اختلاف بين جملة ممارسات الطبقة الأولى وجملة ممارسات الطبقة الثانية. ويشمل الاختلاف منظور العالم والتنظيمات السياسية والعلاقة بالجماهير وعلاقة القيادة بالقاعدة وشكل التعامل مع الثقافة الشعبية والعاملين في حقول الثقافة... لا تقول الماركسية بمضمون جديد للعمل السياسي، بل بشكل جديد للعمل السياسي أيضاً. ولهذا فإن مفهوم حزب من نمط جديد، لا يغيّر كل ما يجب تغييره، وربما سنعود إلى هذه النقطة، في وقت لاحق.

إذا قفزنا عن السطور الأخيرة، التي تبدو زائدة بمعنى ما، وعدنا إلى مهدي، لوجدنا أنه لا يؤكد وحدة النظرية والممارسة إلا بقدر ما يؤكد ضرورة التوافق بين الفكر والواقع. ويقود هذا التأكيد إلى بداهة منسية، لدى اطراف كثيرة تدّعي الماركسية، وهذه البداهة هي: العلاقة الجدلية بين نظرية السياسة ونظرية التاريخ: لا يمكن تحويل مجتمع محدّد؛ والسياسة هي علم التحويل الاجتماعي، بدون معرفة العلاقات الاجتماعية في راهنها المحدّد وفي السيرورة التاريخية التي أعطتها أشكالها الراهنة. وتحديد الراهن هو تحديد أشكال: القوى المنتجة، علاقات الإنتاج، نمط الإنتاج، صراع الطبقات، البنى التحتية والفوقية، النزوع الاجتماعي العام. تركيب

التحالف الطبقي المسيطر... بهذا المعنى تحدث مهدي عن توافق الفكر والواقع، أي عن تكوّن النظرية وتحولاتها في حقل اجتماعي محدّد خاضع لأشكال متعددة من الصراع الطبقي. لا تنتج النظرية أثراً فاعلاً في مجتمع محـدّد إلا إذا أصبحت علاقة داخلية في الحقل الايديولوجي لهذا المجتمع. يقول مهدي: « إن وجود فكر معيّن في علاقة داخلية، أي بنيوية، مع بقية العناصر المكوّنة للبنية الايديولوجية العامة شرط مطلق لتفاعله مع حركة الواقع الاجتماعي. وعبر ممارسة الصراع الطبقي وحدها تتكامل هذه البنية الايديولوجية العامة، أي تترابط الأفكار أو الايديولوجيات المتصارعة في وحدة بنيوية واحدة داخل بنية اجتماعية واحدة. ص: ١٢٣ ».

يتضمن قول مهدي هذا اشـارتين نظريتين متلازمتين، تؤكد أولاهما وضع التاريخ في النظرية، وتؤكد ثانيتهماوحدة التميّز والكونية في النظرية. تؤكد الإشارة الأولى، كما الثانية، حقيقة نظرية أولى، تقول: إن كل مفهوم نظري لا يتميّز يتنزل إلى مستوى الشعار الايديولوجي، بالمعنى السلبي للكلمة. تفضي الحقيقة الأولى إلى حقيقة ثانية، تقول: يتميّز المفهوم النظري في ممارسته في شرط تاريخي ـ اجتماعي محدّد. والممارسة تطبيق وتحويل للمفهوم، والممارسة، في معناها الشامل، هي التي تُدرج تشكيلة نظرية عامة في بنية أيديولوجية محددة. نلمح في هذه المبادىء المسافة بين المفهوم العلمي للتاريخ والتصوّر الايديولوجي له. نقف في التصور الايديولوجي أمام تاريخ إنساني شامل متكافىء العنـاصر، فتتسـاوى المجتمعـات في تطـورهـا وخصائصها، وتتحوّل النظرية إلى قوانين عامة، يمكن تطبيقها على المجتمعات كلها، بدون تحويل أو انزياح، حيث تتجلّى، أو تطفو، مقولات علمية زائفة، مثل: التقدم الإنساني، التكنيك الكوني، المستهلك العالمي، الفكر الإنساني... أما في المفهوم العلمي فيظهر مفهوم لاتـكافؤ الأزمنة الاجتماعية، لا على مستوى كل مجتمع على حدة فقط، بل على مستوى المجتمعات الإنسانية كلها. وإدراك اللاتكافؤ هذا هو الذي يأمر بتمييز النظرية، وتحقيق شروط إنتاج المعرفة العلمية.

إن الأخذ بتصور لمجتمع إنساني مجرد، يرضى بنظرية مجردة على صورته، يُرجع النظرية، بالمعنى الدقيق للكلمة، إلى فلسفة تأملية. لا تقوم في التاريخ المحدّد، بل تظل خارجة عنه، وتأخذ بالتالي صفة « المستورد » أو « الوارد »، فالنظرية لا

تصبح علاقة داخلية في حقل فكري أو أيديولوجي محدد، إلا إذا طرحت أسئلته وأجابت عليها، وشكل الطرح، كما الإجابة، هو الذي يقيم التمايز بين الأفكار والنظريات، علماً بأن الطرح، كما الإجابة، شكل من أشكال الصراع الطبقي.

الحزب والنظرية

بين الحزب والنظرية، في مفاهيم مهدي عامل، علاقة تقترب من حدود التماهي. ينتج الحزب النظرية ويكون وجودها شرطاً لوجود الحزب، ويمارس الحزب النظرية وتكون الممارسة شرطاً لاختبار النظرية وتطوّرها، لكأن انزياح أحد الطرفين عن الآخر يخلع الشرعية عن الطرفين معاً. يمارس الحزب النظرية وينتجها ويحقّقها، لكنه لا يمارس وينتج ويحقّق إلا إذا وعى خصوصية وتميّز النظرية، التي هي في وجوده علاقة داخلية.

يقول مهدي: «فالوصول إلى الاشتراكية لا يكون إلا بحل مشكلات، أي تناقضات فعلية يطرحها دوماً وبشكل متميّز تطور حركة الصراعات الطبقية في بنية اجتماعية معينة. من هنا أتى الارتباط الضروري للممارسة النظرية بهذه الحركة المحددة من الصراعات الطبقية. ومن هنا أيضاً اتت الضرورة في أن تكون الممارسة النظرية، في تميّزها بالذات كممارسة نظرية، ممارسة حزبية» (ص: ٢٥٢).

في مسار النضال من أجل الاشتراكية تكون النظرية علاقة داخلية مستمرة فيه. إذ ان الاقتراب من الاشتراكية يساوي حل مسائل عملية من وجهة نظر حزب الطبقة العاملة، وحل المسائل العملية يتضمن ممارسة النظرية وتجديدها، أي يبرهن عن وجود حزب بروليتاري ذي آثار فاعلة: إن رجوع حزب الطبقة العاملة إلى النظرية من أجل حل المشكلات المستجدة في الطريق إلى الاشتراكية يجعل من المعرفة علاقة داخلية في الممارسات الحزبية الشاملة: يتجدّد الحزب في تجديد النظرية، أو تتجدّد النظرية في تجديد الحزب، أي تكون الممارسة هي المرجع الموضوعي الوحيد، الذي يعيد صياغة الحزب والنظرية في وحدتهما الداخلية. وفي العلاقة بين المعرفة وهدف حزب الطبقة العاملة، والرجوع المستمر إلى الممارسة، يتكشّف البعد النسبي للمعرفة،

وتظهر المعرفة، في معناها المادي، كمعرفة نسبية، أي يظهر الجديد الشامل للممارسة البروليتارية. التي تتكىء على المعرفة الموضوعية من ناحية، والتي بسبب هذا الاتكاء تجعل من الديمقراطية لحظة موضوعية في الممارسة، بمعناها الشامل، لأن نسبية المعرفة هي المعنى العميق للممارسة الديمقراطية.

إذا كان حزب الطبقة العاملة لا ينفصل عن النظرية التي تفرضه، وإذا كان هدف الحزب ثورة اجتماعية، فإن النظرية المرتبطة به ثورية بالضرورة. نظرية ثورية في مرجعها الخارجي، أي في علاقتها بالطبقة العاملة، وفي مرجعها الداخلي، أي في علاقتها بنسبية المعرفة، التي مرجعها الممارسة. يقول مهدي: «الحزب الوحيد الذي يجد في تكوينه الطبقي بالذات القوة الثورية على نقد جهاز الدولة...، هو الحزب الشيوعي، حزب الطبقة العاملة، لأن الطبقة العاملة أكثر الطبقات الاجتماعية ثورية على الاطلاق» (ص ٩٢). إذا رجعنا إلى سطور كثيرة في كتاب مهدي، يمكن أن نقول: «النظرية الوحيدة التي تجد في تكوينها الطبقي بالذات القوة الثورية على نقد أيديولوجيا الدولة، هي نظرية الحزب الشيوعي، حزب الطبقة العاملة، لأن الطبقة العاملة أكثر الطبقات الاجتماعية ثورية على الاطلاق». النظرية التي تتكىء على قوة ثورية هي، إذن، نظرية ثورية. وهذا البعد الذي يميّز الماركسية عمّا عداها، لا يقوم فقط في المرجع الخارجي، بالمعنى النسبي للكلمة، إنما يقوم أيضاً في المنطق الداخلي للماركسية. لأنها معرفة نقدية شاملة، وبعيدة عن كل مرجع معياري. فهي تتعامل مع الواقع الموضوعي، بدون زيادة أو نقصان، أو لنقل إنها تتعامل مع الواقع الموضوعي في سيرورته، وفي نزوعه العام. الماركسية من حيث هي معرفة غريبة عن مفهوم النسق أو النظام، لأن النسق ينزع إلى الشكلية المجردة، والنظام ينزع دائماً إلى الانغلاق الذاتي، في حين أن الماركسية منهج يخضع إلى معايير الممارسة باستمرار. يقول مهدي: «إذا كان انتاج أيديولوجية الطبقة المسيطرة يتم داخل أجهزة الطبقة المسيطرة، وبوجه خاص في المؤسسات التعليمية، فإن إنتاج النظرية الثورية للطبقة العاملة يتم خارج هذه الأجهزة، وفي صراع معها، أي داخل الحزب الثوري في ممارسته للصراع الطبقي» (ص: ٩٥). إن مفهومَي الصراع والممارسة يحميان النظرية من إمكانية الانزلاق إلى مستوى النظام المغلق أو الايديولوجيا المعيارية. بمعنى

آخر: إن وضع النظرية كممارسة حزبية ذات دور اجتماعي ـ تحويلي يجعل التحويل الذاتي جزءاً محايثاً للنظرية، أي أن ممارسة النظرية، كممارسة حزبية شرط موضوعي لاستمرار علميَّتها، ونفي لما يرجعها إلى أيديولوجيا ذات علمية زائفة.

إن الحزبية هي شكل الوجود الموضوعي للنظرية، فلا شرعية للنظرية إلا في شكلها الحزبي، فالحزب والنظرية، في التصور الماركسي لا ينفصلان. ينتج عن ذلك: إن ممارسة النظرية، كممارسة حزبية، شرط لاستمرار علميّة النظرية، فالمعرفة المطلقة لا وجود لها في النظرية الماركسية، والممارسة عملية هدم وبناء مستمرة. إذا أخذنا بهاتين المقدمتين نلمس جديداً أساسياً في وضع النظرية وأشكال إنتاجها: ينقل ديالكتيك النظرية والحزبية إنتاج النظرية من شكل تقليدي إلى شكل جديد، حيث تنتهي أسطورة «المفكر الكبير» والمبدع المتميّز، ليظهر الحزب كمثقف جمعي، ولتظهر الثقافة كشأن جماعي. يقول مهدي:

ـ «من هنا أيضاً أتت الضرورة في أن تكون الممارسات النظرية، في تميّزها بالذات كممارسة نظرية، ممارسة حزبية. لقد ولى ذلك العهد الذي كان فيه الفرد يقوم وحده بعملية يقوم بها الآن حزب الطبقة العاملة، أي الطليعة الواعية المنظمة من هذه الطبقة الثورية» (ص: ٢٥٣).

ـ «نحن لسنا بحاجة إلى ماركس آخر، ولا إلى لينين آخر، نحن بحاجة إلى حزب ماركسي ـ لينيني» (ص: ٢٥٤).

ـ «حين قلنا في بدء هذه الخلاصة إن المعرفة العلمية التي علينا أن ننتج في ممارساتنا النظرية حاضرة بالفعل في الممارسة السياسية لحزبنا الشيوعي اللبناني، بوجه خاص، كنا نشير إلى هذه الضرورة في أن ننتج فكرنا الماركسي ـ اللينيني بعملية تفكير في الممارسة السياسية لحزبنا، أي بإنتاج نظرية هذه الممارسة السياسية» (ص ٢٦٧).

يبدو الحزب في وجوده كمثقف جمعي شكلاً لا سابق له. لقد أنهت البرجوازية مفهوم مثقف الطقس، الذي ينغلق على ذاته في إطار سلطة متعالية تقمع الشعب،

لتطلق المثقف المدني، الذي ينشر معارفه عن طريق أدوات واستهلاك وتوزيع ذات أبعاد اجتماعية. وجاءت البروليتاريا لتعطي في طليعتها الواعية والمنظمة المثقف الجمعي. الذي يصوغ نظرياً معرفة وإرادة وممارسة طبقة. تتراجع في هذا الحقل علاقات السيطرة والخضوع. بقدر ما يتراجع تقسيم العمل التقليدي، بين عمل ذهني وعمل عضلي. أي إن الديمقراطية شرط محايث للمثقف الجمعي، فلا وجود لهذا المثقف إلا في غياب علاقات المرتبية التقليدية.

نلمح في هذه التصورات بعض أفكار غرامشي عن الحزب الثوري، الذي يقيم اتحاداً جديداً بين النظرية والممارسة، فلا يقاتل من أجل ثقافة جديدة، إلا بقدر ما يقاتل في سبيل منظور جديد للثقافة. ينتج الحزب ثقافة جمعية ويعمل على نشرها اجتماعياً، أي يكون نشر الثقافة قتالاً من أجل إصلاح ثقافي وأخلاقي، لأن مفهوم المثقف الجمعي يناقض المفهوم البرجوازي الذي يقسم المجتمع إلى علماء وجهلة، فيكون كل بروليتاري مناضلٍ، بالضرورة، مثقفاً. مع ذلك، إذا أخذنا بمفهوم التميّز، الذي أكدّه مهدي، نظرياً، بلا انقطاع، نجد أن الشرط الذي قاربه غرامشي، يختلف عن ذاك الذي قاربه مهدي، وعن هذا الاختلاف تصْدر أسئلة وتساؤلات عديدة.

الحزب والنظرية: الموجود أم واجب الوجود

يحاول مهدي عامل في « مقدمات نظرية » أن يقدم بناء مفهومياً يشرح وحدة السياسة والنظرية، ويسعى إلى دفع هذا البناء إلى مستواه النظري، بالمعنى الرفيع للكلمة، فيتكىء على المفاهيم، ويولدها ويربط بينها متطلعاً إلى جسم نظري متسق، وبلا ثغرات. لكن الاقتراب من هذا الجسم في آليته النظرية يكشف عن مثاليةٍ ما تحتجب وراء توليد منطقي صارم. إن مفهوم التوليد المنطقي مدخل لكشف نزعة شكلانية تحكم الخطاب الفلسفي، في أكثر من مكان. فما يبدو كامل الاتساق في بناء مهدي الفلسفي يتكشّف مخلخلاً، أو ايديولوجياً، حين نقاربه بمفاهيم النظرية الماركسية، أي إن مهدي في مطاردته الطليقة لكل خطاب ايديولوجي، كان يعيد

إنتاج التصورات الايديولوجية، في اللحظة التي كان يعتقد فيها أنه ينتج خطاباً نظرياً خالصاً، أي خطاباً علمياً.

السؤال الأول الذي ينبثق عن علاقة الحزب بالنظرية هو السؤال التالي: ما هي شروط إنتاج المعرفة النظرية، وهل تصدر المعرفة عن الحزب، كما الدمع عن العين، أم أن انتاج النظرية يستلزم تحديداً آخر أكثر دقة؟ يكتفي مهدي بمفاهيم: الحزبية النظرية، المارسة... لكن عمومية الطرح تلجم المفاهيم، لكأن المفاهيم تشير إلى الاتجاه وتظل في مكانها. فلا تنتج معرفة علمية بقدر ما تحض على إنتاج المعرفة العلمية. إن مهدي الذي يؤكد، في أكثر من مكان، ضرورة التميّز، لا يحقق التميّز المطلوب حين يتحدث عن علاقة الحزب بالنظرية، أي لا يلقي الضوء كافياً على المواد النظرية المشخصة. والقائمة في حقل مشخص، من أجل إنتاج نظرية بعيدة عن التعميم الايديولوجي. لا يمكن الحديث عن إنتاج النظرية، بدون إشارة كافية إلى جملة شروط، منها: العناصر النظرية الضرورية لمقاربة تشكيلة اجتماعية ـ اقتصادية محدّدة، شكل استقبال النظرية داخل حزب الطبقة العاملة، علاقة الحاضر النظري بالماضي النظري القريب داخل حزب الطبقة العاملة، البنية الاجتماعية لهذا الحزب، ممارسة الديمقراطية فيه، علاقة القيادة بالقاعدة،... باختصار: ما هي المواد النظرية المطلوب وجودها فعلياً من أجل إنتاج فعلي للنظرية؟ يبدو أن مهدي يمزج هنا بين الإمكانية المجردة والإمكانية الفعلية، ولو رجع إلى التاريخ الفعلي للأحزاب الشيوعية العربية، لأدرك أن المسافة كبيرة بين الخطاب الشكلي والخطاب الواقعي.

يبدو السؤال السابق نافلاً، على أية حال، لأن مفهوم الحزب عند مهدي عامل يرفض التجريد المحدّد، أي المشخّص الحقيقي، ويكتفي بتجريد بلا تحديد، يكون فيه الحزب أقرب إلى المثال الافلاطوني منه إلى التنظيم المشخّص، لأن حقيقة الحزب تقوم فيه، أو لأن العلاقة بين الحزب والحقيقة هي علاقة تطابق كامل، أو شبه كامل. بمعنى آخر: إن طبيعة حزب الطبقة العاملة تمنعه عن الوقوع في الخطأ، فيكون وجوده وجوداً للحقيقة.

يقول مهدي:

ـ «يصعب علينا بالفعل تحديد الحزب الثوري كجهاز، لأن قوته الثورية في مواجهة جهاز الدولة، أداة سيطرة الطبقة المسيطرة، تكمن في قدرته على منع تكونه كجهاز، بشكل مستمر» (ص ٨٥).

ـ «فالقوة الثورية إذن لحزب الطبقة العاملة في نقد الواقع الاجتماعي وتحويله، على خلاف بقية الأحزاب، تكمن بوجه خاص في كونه نقيضاً مباشراً لجهاز الدولة الذي هو أساس لوجود كل جهاز سياسي أو أيديولوجي» (ص ٩٤).

ـ «فالدور القيادي للحزب في هذه الممارسات (النظرية) شرط أساسي لوجود طابعها الثوري، بل هو وحده الذي يضمن إمكان عدم تحقق هذا الانحراف فيها» (ص ٢٦٠).

ـ «فدور الممارسة النظرية لا يقع على الفرد، وإن قام به أفراد، بل على الحزب، لأن الممارسة النظرية هي انتاج الوعي العلمي للحركة التاريخية الثورية، داخل هذه الحركة بالذات» (ص٢٥٤).

على الرغم من بعض التحذير والإنذار، فإن مهدي ينزع إلى إفراغ الحزب من الصراع الطبقي، فيبدو لحظة بروليتارية خالصة. إن الصراع الطبقي لا يدور بين كيانين متناقضين هما: الرأسمالية والبروليتاريا، بل يستمر أيضاً داخل حزب الطبقة العاملة، وهو في أساس النزعة البيروقراطية والارستقراطية العمالية وتحويل الحزب إلى جهاز مغلق. لا يتجدّد حزب الطبقة العاملة باقترابه من الجهاز السياسي والايديولوجي أو بعده عنه، بل بمدى اقترابه أو ابتعاده عن ممارسات السيطرة والإخضاع، لأن كل مرتبيّة، مهما كان شكلها، تفضي، في شروط غياب الديمقراطية، إلى إعادة إنتاج علاقات السيطرة والإخضاع. وفي شروط المرتبية الحزبية وغياب الديمقراطية يتحوّل الحزب إلى مرجع مكْتفٍ بذاته، ويصبح مرجع المعرفة الوهمية التي يبشر بها، أي يُرجع النظرية إلى سلسلة مقولات معيارية بعيدة عن الحقيقة الموضوعية ترضي جهازاً مغلقاً.

بالتأكيد، فإن مهدي يتحدث عن الحزب الثوري، في شكله النقي، لكن

الشروط الراهنة للحركة الشيوعية العالمية، والعربية منها خاصة يجعل « الشكل الحزبي النقي » شعاراً أيديولوجياً، له قيمة أخلاقية تبشيرية، ربما، لكنه كمفهوم علمي لا يستطيع الوقوف أو الصمود للمحاكمة.

حتى لا يبدو النقد الذي نقدمه تعسفياً، أو مفتعلاً، لنذهب أبعد بحثاً عن المثال الأفلاطوني، الذي كان يدور حوله مهدي عامل، مازجاً الجهاز المفهومي برومانسية ثورية نبيلة، أو بغنائية ثورية تتوسل زمناً سوياً يتعامل مع المفاهيم السوّية. نقول باختصار: لقد جعل مهدي عامل من الحزب الشيوعي، كما الطبقة العاملة، مقولة فلسفية مجردة، وفي إطار التجريد اللامحدّد أصبحت المقولة مرآة للحقيقة. وكان بذلك يستعيد خطأً قديماً مارسه لوكاش الشاب في كتابه: «التاريخ والوعي الطبقي»، فأين نعثر على هذا الخطأ، الذي يساوي بين الحزب والطبقة والحقيقة؟

يقول مهدي: « بين الممارسة الايديولوجية للطبقة المسيطرة والممارسة الايديولوجية للطبقة الثورية صراع طبقي. إذا كانت الممارسة الأولى تُولّد أثر وهم ضرورياً للممارسة السياسية للطبقة المسيطرة، فالممارسة الثانية تولد أثر معرفة هو في خدمة الممارسة السياسية للطبقة الثورية » (ص: ١٠٥).

نرى في هذا التصور ما يلي: الطبقة الثورية، أي الطبقة العاملة نقيض للطبقة المسيطرة، وممارسة الطبقة الأولى نقيض لممارسات الطبقة الثانية. وبالتالي فإن الطبقة الأولى تمارس المعرفة، في حين تمارس الطبقة الثانية الوهم الايديولوجي. أو كما يقول مهدي في سطر لاحق: « معنى هذا أن مجابهة منطق التضليل الطبقي لا تكون إلا بمنطق الحقيقة الطبقية » (ص: ١٠٥). تأخذ البروليتاريا موقع الحقيقة، وتأخذ الطبقة النقيض لها موقع الضلال. وبذلك يعود مهدي إلى أسطورة: العلم البرجوازي كخطأ / والعلم البروليتاري كحقيقة، فيصبح جوهر الطبقة هو مرجع المعرفة العلمية، ولأن حقيقة الطبقة العاملة، وهي الحقيقة الوحيدة، تقوم في الطبقة ذاتها، فإن إنتاج المعرفة العلمية يصبح أمراً نافلاً، وتكون بالتالي نظرية السياسة عنصراً هامشياً، لأن المنطق التوليدي يقول: إن الحقيقة تهزم الخطأ.

تقفز هذه المحاكمة عن جملة من المفاهيم الماركسية، منها: لا تتحقق الطبقة إلا في تحقيق استقلالها الذاتي السياسي والثقافي، و"الاستقلال الذاتي الثقافي، يطرح جملة معقدة من الاسئلة. لا تصدر الحقيقة عن جوهر الطبقة بل تتعين في حقل الممارسات الطبقية، إذ ان ربط الحقيقة بالطبقة يلغي مفهوم الممارسة، هو مفهوم أساسي في المادية التاريخية. أكثر من ذلك: يعيد الصراع الطبقي إنتاج وعي الطبقة العاملة بشكل مستمر، وفقاً لميزان قومي سياسي وأيديولوجي بعيد عن الثبات، فيقطع الوعيُ هذا تارة مع الايديولوجيا البرجوازية، ويخضع تارة أخرى لهذه الايديولوجيا.

تتجلّى الطبقة في ذاتها كمرآة للمعرفة العلمية في مكان آخر، يقول مهدي: «إن الممارسة الايديولوجية للطبقة العاملة الثورية هي في حقيقتها ممارسة نظرية تقوم على نقد الممارسة الايديولوجية للطبقة المسيطرة، فتنتج بذلك معرفة علمية بالصراع الطبقي ضرورية للممارسة السياسية الثورية للطبقة العاملة» (ص ١٠٧)، ويقول أيضاً:

«فالممارسة الايديولوجية البروليتارية الثورية للصراع الطبقي هي إذن وحدها ممارسة طبقية علمية، وكل ممارسة أيديولوجية طبقية أخرى هي بالضرورة ممارسة غير علمية» (ص ٢٥٨). يبرز التصوّر المعياري من جديد واضحاً الوضوح كله، لكأنه يقول: تحتكر الطبقة العاملة وحدها المعرفة لأنها كطبقة مرآة للحقيقة، أو لأنها ضامن للحقيقة. لا يتم التعامل هنا مع الإنتاج النظري اعتماداً على مفهوم صحيح لنظرية الانعكاس، إنما يتم انطلاقاً من تصوّر أيديولوجي، أي خاطىء، لهذه النظرية، إذ يتم اختزالها إلى مقولة فلسفية هي مقولة الحقيقة. تشير نظرية الانعكاس في مفهومها المادي، أي في مفهومها الصحيح، إلى مرجعين مختلفين، ومترابطين في اختلافهما، الأول فلسفي ويعتمد على أولوية الواقع على الفكر، والثاني معرفي ويرتبط بتاريخ إنتاج المعرفة العلمية، أي يرتبط بتاريخ المعرفة الشامل.

حين يعتبر مهدي الحزب، كما هو، ضامن النظرية، والطبقة العاملة، كما هي، ممارسة للمعرفة والحقيقة، فإنه لا يرى الأول في تعيينه التاريخي، ولا يرى الطبقة في سيرورة تكونها، بقدر ما يحررها من الشرط التاريخي ويجعل منها مقولتين فلسفيتين مجردتين. فيختصر تاريخ المعرفة إلى أنطولوجيا فلسفية. وبسبب الخلط بين المعرفية

(الابستمولوجيا) والانطولوجيا، فإنه يتعامل ضمنياً، في حديثه عن الحزب والطبقة، مع مفهوم القانون الكوني، الذي لا يميّز المفهوم، وعندها يصبح علم التاريخ صورة عن علم الأخلاق: ضرورة انهيار الرأسمالية، ضرورة انتصار الشيوعية، البرجوازية كتضليل، الاشتراكية كعدالة، الحزب الشيوعي كصحيح، الطبقة العاملة كحقيقة... لا تتعامل المادية التاريخية، في مفاهيمها الدقيقة، مع فكرة القانون بل مع مفهوم الأطروحة، أي تُرى المفاهيم في شكلها الممارس في شرط تاريخي محدّد.

ومع أن مهدي يشير في كتابه «في التناقض» إلى الفرق بين الكلّية في معناها الهيغلي، والكلية في معناها الماركسي، إلا أنه في تعامله مع موضوع الطبقة العاملة في علاقتها بالنظرية، يأخذ بالكلية في معناها الهيغلي، فكأنه يقول: إن الطبقة العاملة كلية متكافئة العناصر، ومتجانسة العلاقات، وكل عنصر فيها جزء من الحقيقة، وإن البرجوازية كلية مماثلة مقلوبة، وكل عنصر فيها جزء من الايديولوجيا، وبذلك فإنه يلغي مفهوم التناقض من الطبقة الأولى والثانية، كي يصل، وبدون أن يدري، إلى تأكيد مفهوم، يحاربه، هو مفهوم الغائية. وفي رحاب الغائية يسير التاريخ هادئاً نحو هدف لا ينزاح عنه، تتحقق فيه الحقيقة المطلقة. إذا كانت الطبقة العاملة هي الحقيقة، فإن الحقيقة منتصرة بالضرورة، ضرورة لا يوازيها إلا هزيمة البرجوازية القادمة.

إذا عدنا إلى بعض مفاهيم المادية الجدلية نجد المفهوم التالي: لا وجود لمادية متسقة كما لا وجود لمثالية متسقة. تتحرك المادية في حقل تتصارع فيه عناصر مثالية ومادية بشكل تكون فيه العناصر الثانية مسيطرة، كما تتحرك المثالية في حقل مختلف تكون فيه العناصر المثالية مسيطرة على العناصر المادية. بهذا المعنى، فإن وضع النظرية، في حقل الطبقة العاملة، لا يتحدّد بشيء اسمه الحقيقة، والطبقة العاملة مرآة له، بل بشكل الصراع بين النزوعات المادية والمثالية في الحقل السياسي للطبقة العاملة، والذي يخضع إلى ميزان قوى سياسي ـ طبقي محدد تاريخياً.

لم يكن مهدي عامل يجهل المفاهيم النظرية في كياناتها الفردية، وفي أشكالها المنفصلة، لكن هذه المفاهيم كانت تنزاح عن دلالاتها، خلال عملية تحقيق البناء

النظري ـ الذي كان يرتهن ، أحياناً ، إلى نزعة شكلانية ، أو إلى توليد منطقي . لم يكن البناء النظري المنجز ـ عند مهدي ، يساوي العناصر التي بدأ منها ، مذكراً هنا ، وفي انزياحه عن البداية ، بالعمل الأدبي ، الذي يريد أن يقول قولاً معيناً ، فينتهي إلى قول آخر . ولهذا ، فليس غريباً أن نعثر على ملامح « البطل الإيجابي » في صورة الحزب ـ التي يتوق إليها مهدي عامل .

إن التذكير بمقولة « البطل الإيجابي » لا ينشد اللهو أو انعاش المفاهيم ، بقدر ما يذكّر بشكل من الايديولوجيا الماركسية ، لا يفصل بين مقولة التفاؤل الذاتي ومفهوم الموضوعية . ولم يكن مهدي ، وهو الشاعر ، والشيوعي النبيل ، خارجاً على القاعدة ، وهو يساوي بين الأفكار والوقائع ، يقيم الفرق ، الفرق كله ، بين برجوازية وبروليتاريا ، وعلم وأيديولوجيا ، وحزب شيوعي وحزب آخر ، ومستقبل مختلف وحاضر قيد الدرس ... إن ذاك الجموح الرومانسي الذي علا صهيله يوماً ، وكان الصهيل جميلاً ، هو الذي يدفعنا إلى المراجعة ، بعد أن علا في السنوات الأخيرة صوت إلى الصرير أقرب . إننا لا نراجع مهدي عامل ، إلا بقدر ما نطمح إلى أمرين ، أولهما : إعادة قراءة موضوعية لتاريخ أحزاب الطبقة العاملة ، وثانيهما : الانطلاق من المادية التاريخية في شكلها الموضوعي ، لا في قراءتها الوهمية ، وهو طموح لازم مهدي حتى النهاية .

لا تتعرّف الشيوعية بالمثال الذي تسعى إليه ، بل بحركتها الواقعية للوصول إلى هذا المثال . لكن مهدي ينزع ، في حديثه عن الحزب ، إلى الأخذ بالمثال ، أو بالموضوع في شكله المنجز المتسق ، لا بالحركة المتناقضة ، التي تبني الحزب أو تهدمه . وبسبب هذا التصوّر ، الذي يُقيل الحركة من وظيفتها ، نقرأ في سطوره صورة الطبقة في ذاتها ، والحزب في ذاته ، والحقيقة في ذاتها ... ويمكن لنا أن نسأل هنا : ما هو المعيار الذي يبرهن أن القيادة السياسية لحزب الطبقة العاملة تعبير موضوعي عن تطلعات الطبقة العاملة ؟ ما هي الشروط التي تسمح للحزب ، بشكل موضوعي ، أن يوحّد في ذاته الوظيفة السياسية والوظيفة النظرية ؟ ما هي الشروط التي تسمح لجماهير الحزب والطبقة العاملة أن تكون مقررة وفاعلة في سياسة حزب الطبقة العاملة ؟ ما هي الشروط التي تسمح للقيادة السياسية أن تكون حَكَماً و« قاضياً » ـ في شؤون

النظرية؟ تنحلّ هذه الأسئلة وتذوب في أثير الرغبة حين يتم إرجاع الوقائع إلى مفاهيم وأفكار، فنرى حزباً مثالياً يستجيب لتطلعات طبقة عاملة مثالية تناضل بشكل مثالي... إن التجديد الذي قاتل من أجله مهدي يتعثر حين يبتعد عن الواقع إلى المثال. وحين تأخذ النظرية بالمثال كواقع عيني فإنها تقع في حقل المثالية. تؤكد الماركسية، بلا انقطاع، أولوية الواقع على الفكر، وتعلن بلا مواربة، أن البشر لا يصنعون تاريخهم بشكل واعٍ. وحزب الطبقة العاملة، رغم تميّزه، قوامه بشر، أي إن وعي هذا الحزب، مهما ارتقى، لا يمكن أن يكون مساوياً لموضوعية الحركة الاجتماعية، فهناك انزياح مستمر بين حركة الواقع وحركة الوعي. وبهذا المعنى فإن كل قول بأن ممارسة الحزب هي ممارسة علمية، ومتحررة من الايديولوجيا، هو قول أيديولوجي وبعيد عن مبادىء المادية التاريخية.

معتمداً على تمييز آلتوسّر بين العلم والايديولوجيا، يضع مهدي عامل على الطبقة العاملة طابعاً من التقديس، أي انه يأخذ ببعض أخطاء آلتوسّر الصغيرة ويحوّلها إلى أخطاء كبيرة، لأن آلتوسر أبقى التمييز داخل النظرية، ولم يساو أبداً بين العلم والبروليتاريا، بل ذهب في اتجاه نقيض. يقول مهدي:

« والممارسة الايديولوجية البروليتارية، في نقضها الممارسة الايديولوجية المسيطرة هذه، هي التي تبطل باستمرار علاقة التماثل بين الحقلين، فتقيم بينها الحدّ المعرفي الفاصل، بإقامتها الحدّ الطبقي الفاصل بين ممارستها الايديولوجية والممارسة الايديولوجية للطبقة المسيطرة، وتقيم بالتالي، في ممارستها الايديولوجية وبها، ذلك الحد الفاصل بين العلم والايديولوجيا، لأن ممارستها الايديولوجية الطبقية هي وحدها ممارسة العلم في نقض الايديولوجيا » (ص ٢٧٠ - ٢٧١). ويقول أيضاً:

« وحركة الصراع الطبقي مستمرة بين الممارسة الايديولوجية البروليتارية كممارسة نقض العلم للأيديولوجيا، وبين الممارسة الايديولوجية البرجوازية كممارسة نقد الايديولوجيا للعلم، أو قل بين النقض العلمي للأيديولوجيا وبين النقد الأيديولوجي للعلم » (ص: ٢٧١).

يلفتّ الوضوح القول كاملاً، فالصراع السياسي بين الطبقة العاملة والبرجوازية هو

في ذاته، وفي اللحظة عينها، صراع بين العلم والايديولوجيا. وبذلك تقع ماركسية مهدي عامل في معيارية مطلقة (رغم الإشارة إلى الصراع) لأنها تجعل من معيار المعرفة معياراً ذاتياً، يقوم في الطبقات المتصارعة، لا في الآثار العملية الناتجة عن هذا الصراع. بلغة أخرى: يحارب مهدي عامل الايديولوجيا باسم العلم، فلا يصل إلا إلى الايديولوجيا الخالصة، لأنه في منطقه يعطي موقع الأولوية إلى الطبقة في ذاتها، لا إلى الشروط الموضوعية التي تتكوّن فيها طبقة اجتماعية محددة. ينتج عن ذلك أن مرجع الطبقة يقوم في ذاتها، تكتفي الطبقة بمرجعها الداخلي، كما النص الأدبي في اللغة البنيوية. وكما تكون الطبقة تكون نظريتها، فتقف أمام طبقة عاملة عالمة تقاتل طبقة برجوازية تمارس نقيض العلم... مرة أخرى يضيع مفهوم الممارسة، والذي هو معيار كل حقيقة، علماً أن كل حقيقة هي نسبية، بلا انقطاع.

يقيم آلتوسّر قطعاً بين العلم والايديولوجيا، يفصل بين المعرفة واللامعرفة، لكنه لا يفعل ذلك إلا داخل تاريخ إنتاج المعرفة العلمية. يأخذ مهدي بمفهوم «القطع المعرفي» ويسحبه من تاريخ النظرية إلى حقل الصراع الطبقي، فتصبح الطبقة العاملة هي المعرفة، والطبقة البرجوازية هي الايديولوجيا. وبذلك لا يوسّع مفهوم آلتوسر إلا ليزيده خطأ. يخلط مهدي بين حقلين مختلفين، لا يحتملان الخلط أبداً، إلا إذا جعلنا النظرية كاملة في صحتها، والممارسة صورة دقيقة عن النظرية. وفعل كهذا يفضي إلى لاهوت الطبقة العاملة ونظريتها، واعتبار الطبقة العاملة جنساً بشرياً جديداً نظريته محايثة له.

إن ما يسمح، في تصوّر آلتوسّر، بالحديث عن «قطع معرفي» في تكوين المادية التاريخية، هو أن هذه المادية، تحمل في حركتها وخصائصها، حركة وخصائص «الممارسة النظرية» لعلوم أخرى حققت في تكوّنها «قطعاً معرفياً»، أي إن مفهوم «القطع المعرفي» يشير إلى تاريخ المعرفة، قبل أن يفرض مراجع أخرى (الممارسة أولاً). أكثر من ذلك، إن آلتوسّر لم يفتش عن «القطع المعرفي» في السيرة الذاتية لماركس، أو في السيرة الذاتية، إن صح القول، للطبقة العاملة، بل كان يطمح إلى إقامة «معرفية تاريخية» متحررة من تأملات فلسفة العلوم، وقريبة أبداً من ديالكتيك النظرية والممارسة. ولأن آلتوسّر كان يبحث عن سيرورة تشكل المعرفة

العلمية، فإنه لم يكن يرى مفهوم « القطع المعرفي » إلا من خلال مقولتين أساسيتين هما: الايديولوجيا والممارسة، اللتان يتكوّن فيهما، ويتمايز، المعرفي وما قبل ـ المعرفي. بل يمكن القول: إن علاقة العلم بالآيديولوجيا علاقة لا متكافئة، ولا متجانسة؛ علاقة لا يتحدد فيها العلم والايديولوجيا إلا بحضور عنصر ثالث أساسي وفاعل هو: الممارسة.

إن مفهوم القطع المعرفي خاص، إذن، بالحقل النظري، حيث يتعرّف العلم، كما الايديولوجيا، بدورهما في إنتاج المعرفة، أو كبح إنتاجها. يقف العلم في مواجهة أيديولوجيا، أو عدة أيديولوجيات نظرية في حقل تتداخل فيه الايديولوجيات النظرية بالايديولوجيات العملية. وربما بسبب هذا الحقل، ووجوده الموضوعي، نلمس خطأ آلتوسّر، أو بشكل أدق، نقف أمام التناقض الذي يقوم داخل المفهوم الآلتوسّري عن العلم والايديولوجيا. يقول آلتوسر بأطروحة أساسية هي: تدور كل ممارسة اجتماعية في الايديولوجيا، أو داخل علاقات أيديولوجية تحدّد هذه الممارسة، أي إن الخروج من الايديولوجيا أشبه بالمستحيل. ونسأل هنا: كيف يمكن التمييز بين العلم والايديولوجيا، إذا كانت الايديولوجيا دائمة الحضور؟ مهما يكن من أمر، فإن آلتوسّر لا يساوي بين البروليتاريا والممارسة العلمية، بل يقول بالصراع الطبقي داخل النظرية، وهذا الصراع ينتج آثاراً سياسية تنعكس على الممارسات السياسية للطبقات الاجتماعية المتصارعة.

إن التماثل الذي يقيمه مهدي عامل بين الحزب والنظرية، يقوده إلى اعتبار ممارسة الحزب شكلاً من النظرية، وإلى الحديث عن « النظرية في الممارسة » ـ (ص: ١٠٦). ويظل مهدي في هذا القول متسقاً، طالما أنه يرى في الحزب ضامناً للحقيقة. إن هذه العبارة، أي « النظرية في الممارسة » تزيد التباس مفهوم النظرية عند مهدي، خاصة حين يعزلها عن الاشكالية العامة في شكلها عند آلتوسّر، الذي تحدّث، بشكل ومْضي وملتبس أيضاً، عن « النظرية في وضعها الممارس ». تردّنا هذه النقطة من جديد إلى تعريفات نظرية ضرورية، مثل: الممارسة، التباس الممارسة، المجرد والمشخص، المشخّص الزائف والمشخص النظري... لكن يستدعي حواراً آخر.

إن السياق النظري ـ السياسي العربي، والذي حاول مهدي أن يردّ عليه، جعله

يذهب بالنظرية (والحزب يساويها) إلى حدودها القصوى، أو لنقل: في مواجهة وضع يدفع بالنظرية إلى التفكك، كان مهدي يقيم بناء، ويوغل في خلقه وتدقيقه، حتى يكاد أن يقترب من النظام الفلسفي، ومفهوم النظام لا ينسجم تماماً مع مفاهيم المادية التاريخية.

شيء من الغنائية يُلمح في كتابات مهدي الفلسفية، وشيء من الشعر يتسلل بلا ضجة إلى سطور النظرية. وكان صديقنا الشهيد شاعراً، والشاعر الثوري يستقدم المستقبل إلى مساحة الحاضر، وفي استبدال الأزمنة يرفض مهدي الحاضر: يكتب عن الحاضر تارة، ويغني لـزمنٍ مفقود تارة أخرى.

د. خيرية قدوح

(الجامعة اللبنانية ـ كلية التربية)

الفكر التربوي عند مهدي عامل

« للسوق الصبح
للجامعة العصر
وللتعب اليومي جميع الوقت
متى يبتدىء نهاري؟ »

(حسن حمدان، ٤/ ١/ ٨١)(*)

سنة ١٩٨٠، عندما ابتدأت التدريس في معهد العلوم الاجتماعية ببيروت، كان الدكتور حسن حمدان أول من قرأ وناقش البحث الذي تقدمت به لنيل شهادة الدكتوراه. من موقعه كفيلسوف وكباحث اجتماعي متمرّس وكمناضل شيوعي متكرّس، كان عميقاً ومتطلباً في نقده وفي التوصيات، وجملته الشهيرة « يجب أن تتعبي أكثر على نفسك » هي الشعار الذي لا أظن أنني سمعته وحدي. من موقعي

(*) من مجموعته الشعرية المعنونة « فضاء النون » دار الفارابي، بيروت ١٩٨٤، ص ٦٩.

كمبتدئة، كان ذلك يشكّل لي تحدياً دافعاً لمزيد من الفهم والتدقيق والنقاش والالتزام... بقضايا العلم... بقضايا الثقافة... بقضايا الوطن الذي دخلته أصلاً من بوابة الوجع الأكبر أو من بوابة الجنوب.

الآن، بعد ما يقارب السنة على اغتيال الدكتور حسن حمدان، أو على اغتيال جملة من القيم في إنسان، أفتقدُ هذا النقاش كصديق غائب، أحاول استعادته بالكتابة. يزداد القلق: كيف سيكون هذا النقاش الذي لم أتعوده أحاديّ الجانب وبلا ردّ؟

- « نكتب ربما لأن الحياة محاولة فاشلة »، هكذا كتب هو نفسه يوم أهداني كتابه « في الدولة الطائفية » الصادر سنة ١٩٨٦.

- نكتب لأننا لا نتقبل هذا الفشل ولا نريد له البقاء كفعل مقاومة أو كمحاولة ابتداء - هكذا فهمت يومها، هكذا ما زلت أفهم، هكذا أكتب اليوم لأحاول التعريف... وربما النقاش، بالجانب التربوي من فكر الصديق الدكتور حسن حمدان الذي يتميّز ويتمايز، ليس فقط في شموليته وغناه على المستوى الثقافي، ومن الشعر... حتى السياسة، إنما أيضاً -وهو الأهم برأيي- في تكامله واتساقه على مستوى الممارسات العملية اليومية، ومن الحزب... حتى أبسط الأمور الحياتية، وهو بالتالي ما يصعب فهمه أو تحليله أو الحكم عليه - لا سيما في ظروفنا الاجتماعية الحالية - من خارج علاقته بالطموحات التغييرية الكبيرة التي حملها وعمل لأجلها بتعب وصدق حتى الرمق الأخير، والتي ربما هي الآن « أغصان كسيرة » أو براعم تختمر.

محاولة البحث هذه، تتناول خمس مقالات في التربية[1]، أو بالأحرى في علم

---

(١) للتعرف على عناوين هذه المقالات - الدراسات وتاريخ صدورها بشكل مفصّل، يمكن الرجوع إلى الهامش المتعلق بها في آخر هذا البحث. كما أحب أن أشير إلى أن هذه المقالات هي ليس كل ما كتبه د. حمدان في مجال التربية، حيث هو نفسه يعيد القارىء في إحدى هذه الدراسات (مجلة « الطريق » - العدد ١٢ - ١٩٧١ - ص ٣٩) إلى

اجتماع التربية، كتبها الدكتور حمدان ما بين السنوات ١٩٦٨ ـ ١٩٧٣، نشرها في مجلة «الطريق» تحت اسم مهدي عامل، ضمّنها خلاصة معرفته النظرية وخبرته العملية في حقل التعليم، الثانوي منه والجامعي، ميّزها بانحيازه للمؤسسة الرسمية ـ التي اعتبرها وحدها وطنية ـ ولأبناء الفئات الشعبية أو من كان يحب أن يسميهم «أبناء الطبقات الكادحة المحرومة من التعلم»، حمّلها من جذرية الطروحات ما لم يحتمله الواقع، التربوي منه والاجتماعي...، وتركها وشماً في وجه التحرر [٢]، من الممكن أن لا تحبه، لكن من الصعب أن تتجاوزه أو أن لا تراه.

منهجياً، كان من الصعب الإحاطة بهذه النصوص المتنوعة في موضوعاتها (المناهج ـ المؤسسات ـ نظام الامتحانات ـ الجامعة ـ التخطيط... إلخ)، والمكثفة في مضمونها (تقاطع التربوي بالاجتماعي والمعرفي بالايديولوجي، والراهن بالتاريخي... إلخ)، والغزيرة في معطياتها (تتجاوز المئة صفحة) [٣]، إلا إذا نظرنا إليها ككل مترابط ومتماسك، أو كمنظومة فكرية متكاملة هي ـ تبعاً لتعريفها ـ متضمنة لمنطق داخلي ينظمها، أو بحسب التعبير السائد، يحكمها، وفي الجذع المشترك كما في كل ما يتفرع عنه من قضايا أو من مشكلات.

١ ـ ما هي مقومات، أو مرتكزات، هذا المنطق؟
٢ ـ كيف تمظهرت من خلال كل القضايا التربوية المطروحة؟
٣ ـ كيف أرى إليها من زاوية للنظر، أدّعي أن فيها من الاختلاف، ما يسمح لي بالنقاش، من خارج التناقض؟

= مقالات سابقة منشورة في جريدتي «الأخبار» و«النداء»، إلا أنني لم أتمكن من الاطّلاع عليها ضمن حدود هذا البحث نظراً لعدم وجودها مفهرسة في ملفات جريدة «النداء».

(٢) استخدم هذا التعبير بالمعنى نفسه الذي يعطيه له د. حدان، أي: «إن التحرر الحقيقي هو إنتاج للعالم كما ان إنتاجنا للعالم هو لا بد تحرر». (من مقالته «دور الجامعة الوطنية في إنتاج الثقافة الوطنية»، مجلة «الطريق»، العدد ١٩٦٩/١ ص ٥٩).

(٣) وهي تستحق برأيي، لا سيما من حيث شموليتها وعمقها، أن تُشكل مادة لكتاب عن الوظائف الاجتماعية للتربية المدرسية في لبنان.

هذه الأسئلة التي شكّلت منطلقات هذا البحث ومحطاته، هي ما سأحاول توضيحه فيما يلي، وانطلاقاً من معطيات النص.

١ ـ في المرتكزات المنطقية

بشكل عام، مثل هذه المرتكزات، لا تعلن عن نفسها مباشرة، ويقتضي توضيحها عادة، تخطي بعض الشكليات، أو الأوليات، العميقة لتلمسها كجرح داخلي، من الممكن أن يتهرّب قليلاً من المواجهة، لكنه لا يحتمل كثيراً عتم الانكفاء.

بشكل خاص، التوصل إلى ما نبحث عنه من مرتكزات، تطلّب عملياً تفكيك وتركيب (أو إعادة تركيب) معطيات النص بكامله (كل المقالات) تبعاً للوحدات الأساسية المطروحة (مشكلات ـ نتائج ـ أسباب ـ حلول) للتعرّف إلى ما هو مشترك في طبيعة العلاقات التي تنظمها داخلياً وخارجياً، وذلك من خارج التركيب الظاهري للقول، سواء منه المكاني (ترتيب المعطيات وتراتبها)، أو الزماني (تتابع صدور المقالات)، أو الظرفي (مثلاً: أن يكون موضوع البحث هو المناهج أو الامتحانات... إلخ) أو حتى المنهجي (مثلاً: الانطلاق من التربوي إلى الإجتماعي أو العكس ـ الانطلاق من الأسباب إلى النتائج أو العكس... إلخ)، من دون أن يعني هذا ـ بالطبع ـ أي ابتعاد أو تخطٍّ لحدود النص.

لبيان ذلك، أكتفي بالتوقف عند الفقرة الأخيرة من المقالة الثانية[٤]، وأعتذر من القارىء لاضطراري نقلها كاملة نظراً لأهميتها، ليس فقط في علاقتها بما سبقها من قول، إنما أيضاً ـ وهو الأهم ـ لتضمنها كل المرتكزات الأساسية المشكّلة للمنطق الداخلي الذي حكم رؤية الباحث أو قوله، وبالنسبة للجذر المشترك (مقالة نظام التعليم)، كما بالنسبة للمتفرعات (مقالات المناهج ـ الجامعة ـ التخطيط...)

---

(٤) مهدي عامل، نظام التعليم في لبنان، مجلة الطريق، العددان ١٠ ـ ١١، ت ١ ت ٢، ١٩٧٠، ص ٤٧.

والتي ربما ليس من باب العبث أو الصدفة أن تكون ـ فيما عدا تعابير ثلاثة مخففة ـ مشدّدة إلى درجة الاعلان المسبق عن ذاتها.

يقول النص ـ الفقرة ـ:

« إن أزمة التعليم، في الحقيقة، انعكاس لأزمة الانتاج الإجتماعي نفسه، أو قل إنها الشكل الايديولوجي الذي تظهر فيه أزمة الإنتاج الإجتماعي، فتطور البنية الاجتماعية اللبنانية في إطار العلاقة الكولونيالية، أي في ظل السيطرة الطبقية للبرجوازية الكولونيالية، هو السبب المباشر لأزمة الإنتاج في لبنان، وبالتالي لأزمة التعليم فيه. زدْ على ذلك أن الشكل المتميّز للإنتاج الكولونيالي الخاص بلبنان، والذي يظهر في هيمنة قطاع الخدمات، أي في هيمنة هذا القطاع **غير المنتج**(*) على الإنتاج الاجتماعي، يزيد من عمق هذه الأزمة وحدّتها، في الإنتاج والتعليم، فتطور التعليم، في إطاره الطبقي بالذات، أي في إطار هذه العلاقات الإنتاجية الكولونيالية التي تلجمه، ولّد وما زال يولّد قوى منتجة تدخل، برغم كونها محدودة، في تناقض حاد مع علاقات الإنتاج الاجتماعية هذه. وإذا استطاعت البرجوازية الكولونيالية اللبنانية والطغمة المالية، هذه الفئة المهيمنة فيها على الأخص، أن تستخدم هذه القوى المنتجة في مرحلة أولى من تطورها، في **قطاعات غير منتجة أساساً**، فإنها الآن عاجزة إطلاقاً عن ذلك، من هنا أتت ازمة التعليم. فهي مظهر رئيسي من مظاهر أزمة الإنتاج الكولونيالي في لبنان، أي وجه بشع لحكم الطغمة المالية وسيطرتها على الاقتصاد الوطني. إن التطور المتزايد لهذه القوى المنتجة، برغم إطاره الطبقي الذي يحدّه ويلجمه، يطرح مهمة رئيسية، هي إحداث تغيير جذري في بنية الإنتاج الاجتماعي الذي يسيطر عليه قطاع الخدمات غير المنتج، أي هذا القطاع الذي هو الأساس الاقتصادي للسلطة السياسية للطغمة المالية. **فهو إذن يطرح مهمة سياسية** تستلزم بالضرورة تغييراً في السلطة السياسية، يتم في صالح القوى الاجتماعية التي لها المصلحة الأولى في تحرير القوى المنتجة، داخل نظام التعليم وخارجه، من الحواجز

(*) الكلمات المشددة هنا هي المخففة في النص الأصلي(؟).

الطبقية التي تحدّ وتلجم تطورها، والطلاب بشكل عام، وأبناء الطبقات الكادحة المحرومة من التعليم بشكل خاص، هم قوة رئيسية في هذه القوى الاجتماعية المدعوة إلى إسقاط حكم الطغمة المالية وإقامة حكم وطني ديمقراطي. إن الطبيعة الطبقية للبرجوازية اللبنانية الكولونيالية تمنعها من حل مشكلة التعليم، « فالحل » الوحيد الذي تقدر عليه، كما يظهر ذلك مثلاً في مناهج التعليم الثانوي الجديدة، هو تصفية من التعليم أكثر إحكاماً لأبناء الجماهير الشعبية، أي لجم أعنف وأقوى لتطور القوى المنتجة».

ولو حاولتُ الاستفادة من المعطيات الواضحة التي تقدّمها هذه الفقرة، في صياغة المرتكزات المنطقية التي نبحث عنها، لقلت باختصار:

١ ـ إن المشكلة أو الأزمة المطروحة هي ليست في مجال التعليم، فهذا المجال هو فقط مرآة عاكسة، أو « شكل ايديولوجي »، تظهر من خلاله المشكلة الأساسية أو الأزمة الحقيقية الموجودة أصلاً في مجال الإنتاج الاجتماعي، وتحديداً في المجال الاقتصادي منه. وتتحدّد هذه الأزمة بأنها في لجم تطور القوى المنتجة(؟) المتزايد نظراً لتناقض إمكانية (أو فرض) استخدامها حتى في القطاعات غير المنتجة أي في قطاع الخدمات المهيمن على الإنتاج الاجتماعي في لبنان.

٢ ـ السبب المباشر لهذه الأزمة هو في تطور البنية الاجتماعية اللبنانية في إطار العلاقة الكولونيالية، أي في ظل السيطرة الطبقية للبرجوازية الكولونيالية والطغمة المالية، هذه الفئة المهيمنة فيها على الأخص، والمسيطرة على الاقتصاد الوطني، الذي يسيطر عليه قطاع الخدمات غير المنتج، الذي هو الأساس الاقتصادي للسلطة السياسية للطغمة المالية، والتي من حيث طبيعتها الطبقية هذه، عاجزة الآن إطلاقاً عن حل هذه الأزمة، « والحل » الوحيد الذي تقدر عليه هو لجم أعنف وأقوى لتطور القوى المنتجة(؟) وبالطبع داخل نظام التعليم وخارجه.

٣ ـ النتيجة المنطقية المترتبة عن هذه المقومات هي في التناقض الحاد بين تطور هذه القوى المنتجة(؟) وبين نمط العلاقات الإنتاجية الكولونيالية الذي يحده ويلجمه، ايضاً داخل نظام التعليم وخارجه.

٤ ـ أخيراً، هذا التناقض بالذات، يطرح مهمة رئيسية، هي إحداث تغيير جذري في بنية الإنتاج الاجتماعي، أي مهمة سياسية تستلزم بالضرورة تغييراً في السلطة السياسية، يتم في صالح القوى الاجتماعية (؟) التي لها المصلحة الأولى في تحرير القوى المنتجة، داخل نظام التعليم وخارجه، من الحواجز الطبقية التي تحدّ وتلجم تطورها، والطلاب بشكل عام، وأبناء الطبقات الكادحة المحرومة من التعليم بشكل خاص، هم قوة رئيسية في هذه القوى المدعوة إلى إسقاط حكم الطغمة المالية، وإقامة حكم وطني ديمقراطي.

كما نلاحظ، هذا المنطق متماسك جداً في انبنائه الداخلي، أي في علاقة مقدماته بالنتائج، لذلك، الإمكانية الوحيدة لمناقشته هي في مناقشة مقوّماته، هذه المقوّمات التي تطرح كمسلّمات، أو «كبداهات» تستحثنا على الشك، والشك كما علّمنا مهدي عامل، «يبدأ شكاً في البداهات»[٥].

من هذه المسلمات، واحدة أولية وأساسية، هي في علاقة المدرسة بالمجتمع، أو بالأحرى في علاقة المجال التعليمي بالمجالات الاجتماعية الأخرى، والتي تقدَّم لنا كعلاقة تبعية مطلقة (مجرد انعكاس أو شكل ايديولوجي)، وللمجال الاقتصادي منها تحديداً، وهو ما يدفعنا إلى التساؤل بشأن علاقة هذه التبعية المطروحة بالدور الذي يعطيه هذا المنطق للاقتصادي، كمجال اجتماعي محدِّد (بكسر الدال الأولى) لكل ما عداه من مجالات اجتماعية، سياسية أو ثقافية، هي ليست بالضرورة أقل أهمية،على الأقل كما يبرهن لنا الواقع التعليمي (كي لا أكبِّر الأدّعاء فأقول الاجتماعي ككل)، وهو ما يدفعنا بالتالي إلى السؤال عن الوظيفة (أو الوظائف) الاجتماعية المترتبة عن مثل هذا الطرح، سواء على مستوى النظرية أم على مستوى الممارسة، وداخل نظام التعليم و / أو خارجه.

عن هذه المسلّمة، أو كنتاج لها، تأتي المسلّمة الثانية المتضمنة لتحديد الأزمة ـ التي ربما من المنطقي في هذه الحالة، أن تقدّم لنا من خلال المفاهيم الاقتصادية لا

(٥) مهدي عامل، في المسألة الطائفية، مجلة «الطريق»، العدد ٣، تموز ١٩٨٥، ص ٦٩.

التربوية ـ لتطرح علينا أسئلة عديدة حول طبيعة تحديد هذه « القوى المنتجة » التي تواجه لجماً عنيفاً لتطورها. فهل هي الفئات الشعبية أو « الطبقات الكادحة » كما يوحي لنا أحياناً النص؟ أم إنها كل الفئات أو « القوى » المتضررة من هذا النظام والتي لها المصلحة الأولى في تغييره أو في « إسقاطه »... كما يوحي لنا النص أحياناً أخرى؟ وفي كلتا الحالتين، كيف سيتم تصنيف هذه القوى، كقوى منتجة، هل سنستخدم مفهوم الإنتاج بمعنى « **تقديم الجديد من خلال تحويل المادة الأولية** »[٦] (وهو بذلك يقترب من مفهوم الابتكار أو الابداع)، أم إننا سنستخدمه بمعنى « **تحويل المادة الأولية إلى مادة للاستهلاك** »[٧] (وهو بذلك يقترب من مفهوم إعادة الإنتاج بالمقارنة مع المعنى الأول)، أم إن هناك تعريفاً آخر هو أكثر ملاءمة لتصنيفها؟ وفي كل الأحوال، هل يجوز، تبعاً لأي من هذه التعريفات، اعتبار هذه القوى منتجة في مجملها (وبالفعل لا بالقوة)؟ أخيراً مفهوم التطور، الذي يطرح كمفهوم مركزي في علاقته بالأزمة وتعيينها، وكمعيار أساسي للحكم على عمليات اللجم الممارَسة أو على حدّة درجتها (أعنف ـ أقوى)، هل هو في تزايد استخدام هذه « القوى المنتجة » مع ما يحتمل ذلك من تكريس للعلاقات الاجتماعية القائمة عن طريق إعادة إنتاجها؟ أم إنه في التغيير النوعي لخصائص هذه « القوى » المتضررة أو « المحرومة » مما يتمتع أو يتمايز به غيرها من « القوى » أو من « الفئات » (وفي الاستخدام وأو في غيره)؟ أم هو في كليهما معاً وفي نفس الوقت؟

لم أطرح هذه الأسئلة لمناقشة الأزمة الاقتصادية، فلا هي موضوع اهتمامنا المباشر، ولا أنا أدّعي اتقان مثل هذا الأمر، إلا أن هذا المنطق، بطرحهِ للأزمة التعليمية على أنها هي هي الأزمة الاقتصادية، هو ما استلزم التدقيق ـ أو السؤال ـ لمعرفة خصائص المعايير التي استخدمت في تتبع الواقع الاجتماعي، وتحديداً التعليمي منه، والتي حكمت ـ برأيي ـ ليس فقط ماهيّة المشكلات المطروحة ضمن هذا

(٦) Vandervelde, L Guislatin, G.: Lexique Relatif au Cours de Pedagogie Psychologique et Experimental, U.L.B, Bruxelles 1977, 2e edition 1977, P. 39.

(٧) أي كما هو مطروح ومعروف من خلال الفكر الماركسي في شكله العام.

المجال، إنما أيضاً ـ وربما هو الأهمّ ـ مضمون الحلول المقترحة لتخطّيها، وهو ما سنناقشه في الجزء الأخير من هذا البحث، أي بعد أن نتابع «**انعكاسات» هذا المنطق في مجال التعليم**.

II ـ في التمظهرات التربوية

قد يكون من البديهي، لمنطق متماسك إلى الحد الذي لاحظناه، أن تكون تمظهراته التربوية أشبه ما تكون بتجليات القوانين الطبيعية أو بتمارين القواعد الرياضية، والتي لا تحتاج لفهمها إلى أكثر من معرفة الأسس الأولية.

في تتبعنا لهذه المسألة من خلال النص، سنبدأ أولاً بمقاله «نظام التعليم في لبنان»، أو ما اعتبرناه الجذر المشترك، قبل أن نتابعها من خلال المقالات المتضمنة لقضايا فرعية مثل المناهج أو الجامعة أو التخطيط.

١ ـ في نظام التعليم:

ضمن هذا السياق، يتحدّد نظام التعليم كأداة تابعة أو «كأداة لتحقيق سيطرة البرجوازية اللبنانية، أو قلْ على الأصح، لتحقيق السيطرة الايديولوجية لهذه الطبقة... كضرورة لإعادة إنتاج علاقات الإنتاج الاجتماعية، أي للإبقاء على هذه العلاقات في إطارها الطبقي الثابت»[٨]. أما كيف يتم «إخضاع» هذا النظام، أو كيف يتكون كأداة، فعن طريق عناصر أساسية ثلاثة، هي: **المؤسسات، البرامج ونظام الامتحانات**.

١ ـ١ ـ بالنسبة للمؤسسات، التي هي العنصر الرئيسي لأنها «القاعدة المادية، أي الاجتماعية لوجود الايديولوجية البرجوازية في نظام التعليم» (ص ٢٧)، يمكن أن نلاحظ الخصائص التالية:

(أ) ـ قدرتها **المطلقة** على «**اخضاع**» المادة التعليمية لسيطرة هذه

(٨) مهدي عامل، نظام التعليم في لبنان، مرجع مذكور سابقاً، ص ٢٦ وسأشير لاحقاً، فقط إلى رقم الصفحة إلى جانب الاقتباس المأخوذ من هذه المقالة.

الايديولوجية: « هذه المادة التعليمية لا توجد فعلياً إلا في القالب الايديولوجي الذي تصهره فيه المؤسسات التعليمية نفسها... حتى وإن طرأ عليها تعديل يُبعدها عن هذه السيطرة ـ **هو في حدّ ذاته مستحيل تقريباً في إطار الواقع اللبناني** الحالي[٩] فكيف إذا كان هذا التعديل يأتي في صالح تدعيم هذه السيطرة » (ص ٢٧).

(ب) ـ تعدّدها (أجنبية ـ محلية ـ خاصة ـ رسمية ـ إلخ)، الذي يُنظر إليه على أنه «تعدد للتيارات الايديولوجية التي تعتمل داخل التعليم، **لتعكس** تعدّد التيارات داخل البنية الاجتماعية اللبنانية، غير أن هذا لا ينفي وجود **وحدة إيديولوجية** تضم مختلف هذه التيارات... في إطار بنيوي واحد، هو إطار الايديولوجية البرجوازية السائدة» (ص ٢٨ والتشديد مني).

هذه الايديولوجية السائدة، المواجهة « للثقافة الوطنية »، هي إيديولوجية **تابعة** نظراً لطبيعة الوجود الطبقي للبرجوازية اللبنانية، الذي يتحدد كوجود « **تبعي** » يمنعها من « إنتاج إيديولوجية خاصة تتميّز عن إيديولوجية البرجوازية الاستعماري » (ص ٢٨).

على هذا الأساس، تصبح « السيطرة الإيديولوجية للبرجوازية، كما تظهر في نظام التعليم، هي في الحقيقة، سيطرة الإيديولوجية الاستعمارية على هذا النظام سواء في مؤسساته، أم في مادته الإيديولوجية، أي في نـوع « المعرفة » التي تبثّها مؤسساته وتحاول بها صهر وعي الطلاب.. » (ص ٢٨).

(ج) ـ تنوعها ضمن هذه الوحدة (أميركية ـ فرنسية ـ المانية ـ تجارية ـ دينية ـ رسمية...إلخ)، التي هي وحدة « **تفاوتية** »، أي « وحدة تفاوت في تطور التيارات الاستعمارية في علاقتها مع الوعي الاجتماعي داخل نظام الايديـولـوجيـة المسيطـرة

---

(٩) هذه الفقرة المشددة مني هي موضوعة بين قوسين ضمن النص الأصلي(؟)، كما ان في الجملة الأخيرة تلميح إلى مقالته المتعلقة بتعديل المناهج، الصادرة سنة ١٩٦٨، والتي سنتطرق إليها لاحقاً.

(ص ٢٨). فمثلاً: المؤسسات الأجنبية ـ التي تعتبر «كلها استعمارية ما عدا مؤسسة جامعية واحدة هي جامعة بيروت العربية التـابعـة لجامعـة الاسكنـدريـة في مصر» (ص ٢٨) ـ تتنوع عملياً ما بين التيارات الأميركية ـ الفرنسية ـ الايطالية... إلخ، إلا أن «التيار الإيديولوجي الاستعماري الغالب حالياً في نظام التعليم هو التيار الأميركي... مع أن الأكثرية العددية من الطلاب الثانويين هي في الوقت الحاضر للتيار الفرنسي» (ص ٢٩).

إضافة إلى المؤسسات، التي «تتوفر فيها كل مراحل التكوين الإيـديـولـوجـي للطالب، من الحضانة إلى الجامعة» (ص ٢٨)، تتفرع المؤسسات المحلية التي تتنوع ما بين:

★ ـ **المؤسسات التجارية(؟)** التي «برغم استيعابها لقسم كبير من الطلاب، لا تلعب الدور الايديولوجي الذي تلعبه بقية المؤسسات التعليمية، فهي ليست مركزاً من مراكز السيطرة الإيديولوجية.. حصتها نفايات حقيرة تتساقط عليها بالمقدار الذي يمكّنها من الاستمرار... ويكاد ينحصر دورها.. في عملية ربح تتم عن طريق البيع والشراء لمادة معينة هي الإيديولوجية الرائجة» (ص٢٩).

وهي بذلك تقوم بدور «خفي» يخدم «الأساس الطبقي الذي يقوم عليه النظام التعليمي في لبنان»، أي «حصر التعليم بفئة محدودة من أبناء المحظوظين، وحرمان أكبر عدد من أبناء الجماهير الكادحة من هذا التعليم» (نسبة نجاح طلاب هذه المؤسسات لا تتجاوز ١٠٪ في الامتحانات الرسمية) (ص ٣٠).

★ ـ **المؤسسات الطائفية**، التي هي أيضاً مـؤسسـات تـابعـة، بشكـل عـام، للمؤسسات الاستعمارية، «فالوجود المادي لهذه المؤسسات مرتبـط بشكـل مبـاشر بالمساعدات المالية وغير المالية التي تتلقاها من الدول الاستعمارية...» (ص ٣١). هذا، إضافة إلى «أن مجرد وجود هذه المؤسسات كمؤسسات طائفية هو في حد ذاته تكريس لوجود الإيديولوجية الاستعمارية... فالطائفية ظاهـرة تـاريخيـة اجتماعيـة تحددت، بفعل السيطرة الاستعمارية في شكلها المتميز في لبنان، **كإطار إيديولوجي لتطور الوعي الاجتماعي...**» (ص ٣١ والتشديد مني).

هـذه المؤسسـات التي « تتم فيهـا عمليـة إعـادة الإنتـاج المستمـرة لهذا البنـاء الإيديولوجي » (ص ٣٢) لها أيضاً طابـع تجاري... ثـانـوي (ص ٣٣) بـالنسبـة لدورها الرئيسي الذي هو دورها الإيديولوجي ـ « كأداة فعّالة لتحقيق سيطرة الإيديولوجية الاستعمارية، بل يمكن القول إن الاستعمار، في شروط ممكنة، قد يلجأ إلى هذه المؤسسات الطائفية المحلية لتمثيله.. إذا استعصى عليه إبقاء مؤسساته الخاصة.. » (ص ٣٢).

هذه المؤسسات المرتبطة عضوياً بالطبقـة المسيطـرة، كجـزء مـن « شبكـة مـن المؤسسات التعليمية هي أجهزة متعـددة لإعـادة إنتـاج إيـديـولـوجيـة واحـدة » (ص ٣٢)، هي أيضاً متفاوتة في الدور الإيديولوجي الذي تقوم به كل منها، فمثلاً « حضور التيار الإسلامي في بعض المؤسسات كان له أثره في إضعاف علاقتها بالايديولوجية الاستعمارية، لارتباط هذا التيار، في شروط تاريخية محددة، بتطور الحركة الوطنية التحررية في العالم العربي... غير أن هذا التميّز لم يعزلها عن علاقتها بالايديولوجية الاستعمارية... بل كان تميّزاً.. داخل إطار وحدة الايديولوجية الاستعمارية وسيطرتها » (ص ٣٣).

★ ـ المؤسسة الرسمية: التي لها وضع خاص ومميز ضمن هذه الرؤية، ففي الوقت الذي هي فيه الآن « ليست مؤسسة وطنية »، إلا أن عليها أن تصير كذلك « فتحويـل المؤسسـة الرسميـة إلى مـؤسسـة وطنيـة هـو الهدف الرئيسي لنضـالنـا الايديولوجي في معركة التعليم، غير أن هذا الهـدف.. له أساسه الموضوعي داخل نظام التعليم نفسه، أي إن التطور التاريخي لهذا النظام... بفعل تناقضاته الدخلية، هو الذي يقود إلى ضرورة تحويل المؤسسة الرسمية إلى مؤسسة وطنية » (ص ٣٣).

هذه التناقضات الداخلية الموجودة في نشأة هذه المؤسسة وفي مادتها البشرية كما الايديولوجية، هي بالذات « الأساس المادي لإمكـانيـة تحقيـق هـذا التحـويـل » (ص ٣٣).

لتوضيح ذلك، ربما يكفي القول إن « هذه المؤسسة التي أنشئت لتمنع البناء الطبقي لنظام التعليم من التصدع تحت ضغط الحجم المتزايد للمادة البشرية المحرومة

من التعليم، خلقت بتطورها النسبي، وتوسعها الملجوم نفسه، وضعاً جديداً يشكل خطراً على بقية المؤسسات الطائفية والتجارية منها على الأخص، فتوسُّع المؤسسة الرسمية يؤدي عملياً إلى تقلص بقية المؤسسات، وفي هذا خطر على الأساس الطبقي لنظام التعليم القائم، لهذا نرى دولة البرجوازية... تعمد جاهدة إلى لجم المؤسسة الرسمية... سواء بإقامة الحواجز المادية أمام توسعها، أم في تشويه سمعتها التربوية، كتأجيل موعد بدء الدروس مثلاً أسبوعاً أو أسبوعين، أو الحدّ من ملاك التعليم فيها وإعطاء الغلبة الساحقة للمتعاقدين من الأساتذة...» (ص ٣٤).

إذن، هذه المؤسسة التي نشأت «على كره من البرجوازية الحاكمة لا لتحلّ محل بقية المؤسسات التعليمية، بل لتسدّ ثغرة ظهرت خلال الوجود المؤسسي لنظام التعليم (ربما من أهم عناصر هذه الثغرة هو ازدياد حاجات المجتمع إلى كوادر إدارية أو غير إدارية[١٠]، راحت بتوسعها المتزايد تهدده بالانفجار» (ص٣٣)، وهو ما اقتضى بالتالي تدارك هذا الخطر عن طريق محاولة «اخضاعها دوماً لسيطرة بقية المؤسسات سواء على صعيد الوجود المؤسسي، أم على صعيد المحتوى الايديولوجي للمادة التعليمية» (ص ٣٤).

إلى ذلك، يضاف تناقض المادة البشرية، التي «كان ولا يزال لها أثر فعّال بالغ الأهمية في تحديد الوضع الاجتماعي لهذه المؤسسة» (ص ٣٤)، والتي هي من حيث طبيعتها الطبقية ـ كطبقات كادحة ـ تؤدي إلى «أن البرجوازية الحاكمة تنظر لمجيئها إلى التعليم بشكل متزايد، كخطر يهدد سيطرتها الطبقية لأنه يضر بالتوازن الطبقي الذي تقوم عليه البنية الاجتماعية» (ص ٣٤).

وينتج التناقض الموجود على مستوى المادة الايديولوجية من أن «الفئات الشعبية الساحقة في المؤسسة الرسمية تحمل ـ بشكل عام ـ في مجيئها إلى التعليم، وعياً اجتماعياً، في تناقض طبقي نسبي مع الايديولوجية ذات الطابع الاستعماري التي تعيد عملية

---

(١٠) يرد هذا السبب الذي أرجحه في الصفحة ٣٤ من نفس المقالة إلى جانب أسباب أخرى ورد معظمها في الفقرة السابقة.

التعلم إنتاجها باستمرار... وهو ما يجعلها تجد صعوبة متزايدة في تحقيق دورها الايديولوجي الرسمي - أي أنْ تساهم، إلى جانب المؤسسات الاستعمارية، والطائفية، في تحقيق سيطرة الايديولوجية الاستعمارية المسيطرة - لا بل هي تقوم، في مراكز جغرافية كثيرة بدور ايديولوجي معاكس لهذا الدور..» (ص ٣٦).

تبعاً لذلك، ليس لعملية التعليم إذن في المؤسسة الرسمية أثر ايديولوجي فعّال، في تكوين الوعي، مماثل لأثرها في بقية المؤسسات لأنها تصطدم بالطبيعة الطبقية الخاصة بالوعي الاجتماعي لهذه الفئة الشعبية من الطلاب. ونتيجة هذا الفشل الجزئي لعملية العنف الايديولوجي في نظام التعليم.. «هي تصفية واضحة لأبناء الجماهير الكادحة وحرمانهم من التعليم» (ص ٣٧).

كنتيجة نهائية لهذا التناقض، تصبح «عملية تكوين الوعي الاجتماعي لهذه الفئة من الطلاب لا تتم داخل المدرسة بقدر ما تتم خارجها»(؟) (ص ٣٦).

على أساس هذا التحليل المؤسساتي، تأتي الحلول المقترحة بشأنها لتعلن «أن إجراء تغيير جذري في نظام التعليم يحاول تحرير هذا النظام من سيطرة الايديولوجية البرجوازية **لا بدّ أن يستهدف الوجود الاجتماعي** للمؤسسات التعليمية قبل أن يستهدف المادة التعليمية نفسها، أو في الوقت الذي يستهدف هذه المادة» (ص٢٧ والتشديد مني).

ويتحدّد هذا الاستهداف انطلاقاً من المؤسسة الرسمية(؟)، التي هي حالياً، ومن تناقضاتها الداخلية، «كجرثومة تنخر من الداخل نظام التعليم الطبقي، هي إذن حلقة الضعف في السلسلة المؤسسة لنظام الايديولوجية الاستعمارية. بكسرها يمكننا كسر هذه السلسلة الخانقة لتطور الفكر الوطني. **إن تحرير الفكر في لبنان من سيطرة الايديولوجية الاستعمارية يمر عبر تحرير المؤسسة الرسمية(!) من هذه السيطرة**. هذه هي معركتنا الرئيسية في قطاع التعليم، وهي لا شك معركة ايديولوجية... وفي الوقت نفسه معركة سياسية واجتماعية...» (ص ٣٥ والتشديد وعلامات التعجب والاستفهام مني).

أما كيفية هذا الكسر للسلسلة، أو هذا « التحرير »، فهي تتم أولاً على المستوى السياسي، أي في طرح « شعار ديمقراطية التعليم، كشعار سياسي يشير في مضمونه قبل كل شيء إلى ضرورة فتح أبواب التعليم في المؤسسة الرسمية واسعة أمام جميع أبناء الجماهير الكادحة. فمجيء هذه المادة البشرية بالذات إلى التعليم هو العامل المحدد في النهاية للصيرورة الوطنية للمؤسسة الرسمية... غير أن تحرير المؤسسة الرسمية لا يكون فقط بتحويلها إلى مؤسسة تعليمية لجميع أبناء الجماهير الكادحة، بل يستلزم بالضرورة تحرير المادة التعليمية من هذه السيطرة الاستعمارية أيضاً... » (ص ٣٥).

أما كيفية « تحرير » هذه المادة التعليمية، أو ماهيّة مضمونها كشعار، فهو ما سنعرفه بعد متابعتنا للمعطيات المتعلقة ببرامج التعليم.

١ - ٢ - **بالنسبة لبرامج التعليم**، التي « تحدد لنا الهيئة الايديولوجية، في طابعها الطبقي الخاص، للمادة التعليمية » (ص ٣٧)، يمكن أن نلاحظ الخصائص التالية:

★ - إن « المادة التعليمية التي نجدها في برامج التعليم الثانوي - والجامعي طبعاً - **ليست مادة علمية**، بل مادة ايديولوجية محددة.. تستهدف الفعالية المباشرة الاجتماعية في الصراع الطبقي. غير أن فعاليتها هذه، كي تكون ممكنة، تستلزم بالضرورة حضوراً جزئياً للعلم مشوهاً فيها، يمكنها من أن تظهر بمظهر المادة العلمية، أي إنها تحجب طبيعتها الطبقية كسلاح طبقي في الصراع بين الطبقات الاجتماعية » (ص ٣٧ والتشديد مني).

★ - ويتضح لنا ذلك عندما نعرف طبيعة العلاقة اللامتكافئة القائمة داخل هذا الازدواج اللغوي، حيث تسيطرُ فيها اللغة الأجنبية على اللغة الأم.. فمواد التعليم الأساسية... تدرّس باللغة الأجنبية.. واللغة التي تدرس فيها مواد التعليم الأساسية هي بالضرورة اللغة المسيطرة في نظام التعليم وتقوم بدور اللغة الأم فيه... » (ص ٤٠). وهو ما يحوّلها بالتالي إلى أداة تصفية طبقية. « فالجاهل باللغة الأجنبية

يصعب عليه جداً اكتساب المواد التعليمية التي تدرس بها هذه اللغة. فبدلاً من أن تكون اللغة كما هي في حقيقتها العلمية أداة لاكتساب المعرفة، تصير عقبة تحول بينه وبين متابعة التعليم » (ص ٤٠).

★ ـ إلى هذا الأساس الطبقي المتين الذي ترتكز إليه برامج التعليم، يمكن أن نضيف « الهوة العميقة بين المادة التعليمية والواقع الاجتماعي الموضوعي الذي يعيش فيه الطالب اللبناني ـ وبهذا القطع... بين الفكر والواقع، بين الوعي والبنية الاجتماعية تحقيق شرط أساسي لربط فكر الطالب ووعيه عضوياً بالايديولوجية الاستعمارية » (ص٤٢).

★ ـ مع ذلك، وبرغم كل « الحواجز... استطاع قسم واسع من هذه الفئة الشعبية في السنوات الأخيرة أن يصل إلى التعليم من طريق المؤسسة الرسمية بوجه خاص.. في هذا الواقع بالذات... أجرت دولة البرجوازية... هذه التعديلات الأخيرة (١٩٦٨) لتحل مشكلة فعلية طرحها التطور الموضوعي للتعليم... وذلك بتدعيم الحواجز الطبقية بإحكام...وبشكل يحدّ من توسع هذه الفئة الشعبية من الطلاب » (ص ٤٤).

★ ـ تبعاً لهذه الخصائص، تتحول عملية التعليم بالنسبة للفئات الشعبية بالذات إلى « مجرد حشو دماغ.. وكلما تضخمت المادة التعليمية، كلما صعبت عملية الحشو هذه وسهلت بذلك تصفية من يعاند من الطلاب.. » (ص ٤٥).

من موقع مغاير، أو مناقض، تأتي الحلول المقترحة لتطرح ضرورة ممارسة تعليم كل المواد التعليمية باللغة العربية « ويكفي المتشككين النظر إلى بقية البلدان العربية حتى يتأكدوا من أن اللغة العربية كأي لغة كانت، قادرة على القيام بدورها الحضـاري في حمل الثقافة العلمية إلى الطلاب »، (ص ٤٠). وإن كل هذا لا يعني استبعاد اللغة الأجنبية ـ كلغة أجنبية ـ لأن المطلوب هو « أن يعود للّغة الأجنبية اعتبارها الحقيقي... وليس كلغة الأمّ » (ص ٤١). وتتحدد الغاية من هذا الطرح بكونها « تحقيق منهج لهذه الأكثرية الساحقة من الطلاب... لتكتسب بالفعل لغة

أجنبية تكون لها أداة معرفة وانفتاح حضاري على مختلف حضارات الإنسانية، لا على حضارتين فقط...» (ص ٤٢).

تبقى نقطة أخيرة متعلقة بمضمون المادة التعليمية الذي يقترح له «تعديلاً جذرياً...بإحياء الثقافة الوطنية وإنتاجها، مما يستلزم تحديد مناهج التعلم كلها على ضوء العلاقة الوثيقة التي يجب أن تربطها بالواقع الاجتماعي التاريخي» (ص٤٦) ويتطلب هذا التعديل الجذري.. «مساهمة الهيئة التعليمية في المؤسسة الرسمية بوجه خاص - إن لم نقل وحدها - في وضع مناهج التعلم. هذه المساهمة... تستلزم بالضرورة إيجاد هيئة أو رابطة لهم تجمعهم وتنسق علاقاتهم التي تكاد تكون مفقودة بسبب انعدام هذه الهيئة بالذات» (ص ٤٧ والتشديد مني).

١ - ٣ - **بالنسبة لنظام الامتحانات**، الذي يشكل العنصر الأساسي الثالث والأخير من هذا البناء التعليمي المطروح، يمكن أن نلاحظ:

★ - ضآلة المعطيات الواردة بالنسبة لهذا العنصر قياساً على المعطيات المتعلقة بكل من العنصرين السابقين بشكل ملفت (نسبتها $\frac{١}{٢٠}$ أو صفحة واحدة من أصل ٢١ صفحة تضمها هذه المقالة) مع أنه يتحدد «كأداة فعّالة في عملية التصفية داخل نظام التعليم» (ص ٤٥).

★ - من حيث المضمون، يتم «اخفاء الأساس الطبقي» لفعالية هذا النظام بواسطة «التقسيم الاعتباطي لمراحل التعليم (الابتدائية - المتوسطة - الثانوية)... وتكريسه بشهادات متعددة (سرتيفكا - بروفيه - بكالوريا قسم أول - قسم ثاني)... ليس لها في الحقيقة أي مبرر تربوي علمي...» (ص ٤٥).

★ - تبعاً لذلك تتحول عمليات هذا النظام إلى «سدّ متتابع في وجه هذا السيل الجارف من الطلاب كي لا يصل إلى التعلم سوى العدد القليل منهم - أي في الواقع هذه الأقلية من أبناء البرجوازية.. وحلفائها الطبقيين - الذي يسمح به سوق الإنتاج الكولونيالي في لبنان» (ص ٤٦).

★ - في مقابل هذا «العنف الطبقي» ولمواجهته، يأتي الحل «بتوحيد

قوى الطلاب والأساتذة معاً حول مطالب ـ تخوض من أجل تحقيقها... معركة التعليم الوطني» (ص٤١ والتشديد مني) هذه المطالب هي:

ـ إلغاء شهادة السرتيفكا كما في فرنسا. غير أن هذا الإلغاء... لا يكون له معناه إلا إذا رافقه قرار بإلزامية التعليم ومجانيته حتى نهاية المرحلة التكميلية (ص ٤٥).

ملاحظة: (هذه الشهادة ملغاة حالياً وبالطبع من دون ترافق ذلك بالشرط المطروح).

ـ « توحيد البكالوريا.. مع التكامل في مناهج السنوات الثلاث ـ وبالتالي توزع عقلاني لهذه المناهج على كل سنوات هذه المرحلة... وتوزع الفروع توزيعاً منطقياً يبدأ بالسنة الأولى منها ويتحدد في ضوء علاقته مع حاجات المجتمع الحقيقية، ليس في واقعه الراهن وحسب ـ بل في تطوره التاريخي وضرورة تحويله أيضاً (ص ٤٦ والتشديد مني).

في نهاية هذا العرض، ربما من المفيد أن نتوقف عند بعض النقاط الأساسية المطروحة:

ـ إن نظام التعليم القائم في لبنان هو، بشكل عام، تابع وخاضع لسيطرة البرجوازية اللبنانية التي هي في نهاية التحليل سيطرة استعمارية.

ـ إن كل المؤسسات التعليمية الموجودة بصرف النظر عن تعددها أو تنوعها أو ادوارها أو وظائفها الاجتماعية هي خاضعة لهذه السيطرة، بما في ذلك المؤسسة الرسمية كما هي حالياً.

ـ إن كل برامج التعليم المطروحة، بصرف النظر عن حيّزها أو مضمونها أو شكلها المنهجي، هي حالياً تابعة وخاضعة لهذه السيطرة أيضاً.

ـ إن نظام الامتحانات المعتمد، وبصرف النظر عن تراتب شهاداته وتعددها أو عن تقنياته أو موضوعيتها، هو أيضاً تابع وخاضع كأداة فاعلة لهذه السيطرة نفسها.

نقطة الضعف الوحيدة، أو الثغرة، الموجودة كنقيض داخلي (أو كتناقض) في جسد هذه السيطرة «المطلقة» هي المادة البشرية الموجودة داخل المؤسسة الرسمية، أي أبناء الطبقات الكادحة (طلاباً وأساتذة)، التي ستتوصل، ومن خلال تواصلها الاجتماعي، إلى استحداث تغيير جذري في نظام التعليم، سواء في مؤسساته و / أو في برامجه و/ أو نمط امتحاناته... وصولاً إلى إقامة نظام تعليمي وطني ديمقراطي.

قد أكون أطلت الكلام عن هذه المقالة، إلا أن موضوعها الشامل ومضمونها المتكامل هو ما جعلني اعتبر أن في ذلك الطريق الأقصر لعدم الغوص أو الاسترسال في تفاصيل المقالات اللاحقة.

٢ ـ في مناهج التعليم الثانوي[١١]:

تتناول هذه المقالة منهجي الفلسفة العربية والفلسفة العامة لدراستها انطلاقاً من المستجدات المطروحة عليها ضمن المناهج المعدّلة الصادرة سنة ١٩٦٨.

في تتبعنا لمعطيات هذه المقالة، نلاحظ وجود الخصائص نفسها التي تعرفنا إليها من خلال المعطيات المطروحة عن المادة التعليمية ضمن برامج التعليم[١٢]، وإنْ في شكلها الفلسفيَ الخاص والمميّز الذي سنحاول عرضه باختصار:

أ ـ في ايديولوجية المادة أو لاعلميتها:

إذا كانت المادة التعليمية التي يتضمنها منهج الفلسفة العربية هي مجرد عرض لآراء بعض الفلاسفة الأعلام الذين وعوا الأصل اليوناني فحاولوا نقله وشرحه باللغة العربية من خارج كل المشكلات التي طرحها هذا الواقع من مثل علم الكلام أو مشكلة التوحيد أو التصوّف... إلخ. وإذا كانت المادة التعليمية التي يتضمنها منهج الفلسفة العامة هي في طرح مشكلات الإنسان المعاصر في وحدته وتماثله في كل

---

(١١) مهدي عامل، حول منهجي الفلسفة العربية والفلسفة العامة، مجلة «الطريق»، العدد ٦٨/٩ الصفحات ٣٠ ـ ٤٨.

(١٢) راجع هذه الخصائص في الصفحة ١٢ من هذه المقالة.

المجتمعات انطلاقاً من نزعة إنسانية، أساسها مثالي وميتافيزيقي ينطلق من مفهوم الإنسان الذي أنتجه الفكر البرجوازي الغربي في مرحلة تاريخية معينة... إلخ، فإن ذلك يعني أن « مستقبل الإنسان العربي في لبنان، يكمن في غربيته، ولنقل في تغرّبه... فهذا ما يهدف إلى تحقيقه منهج المادتين معاً » (ص ٣٤).

ب ـ في الأساس الطبقي:

إذا كان هذا التحويل للمناهج يعطي لمادة الفلسفة العامة التي تدرَّس باللغة الأجنبية ١١ ساعة أسبوعية بمقابل ست ساعات للفلسفة العربية، وإذا كان الحيّز الكمي لمحتوى المادة هو لصالح الفلسفة العامة لاعتبار « الفكر الغربي هو وحده الذي يطرح ويعالج مشكلات الإنسان المعاصر... فلا وجود لمشكلات خاصة بالإنسان العربي، عليه أن يطرحها ويعالجها » (ص ٣٣)، فإن ذلك يعني « تقوية فكر من يملك اللغة الأجنبية، وإضعاف فكر من هو ضعيف في هذه اللغة » (ص ٣٣) أي كسلاح تصفية طبقية « لأبناء الجماهير الكادحة الذين لا يملكون هذه اللغة ».

ج ـ في العلاقة مع الواقع:

عندما يتحدد الفكر العربي « كفكر لا أصالة فيه. أو عندما يدرَّس كجثة تاريخية ـ أي كذات لا صلة له بواقعه الاجتماعي ولا بواقعنا» (ص٣٦) «وعندما تدرَّس الفلسفة الغربية كفلسفة عامة لا كتاريخ أي من خلال وحدة المشكلات التي تطرحها وتعالجها... وفي هذا التفكير في مشكلات الفكر إنتاج للفكر » (ص ٣٣)، فإن ذلك يعني بالطبع «قطع الطالب عن الحضارة العربية عامة، عن الفكر العربي خاصة» (ص ٤٢) للوصول إلى « قبول واقع أنتجه الاستعمار، الذي أحدث هذا الانقطاع » (ص ٣٤).

د ـ في التناقض:

إذا كانت السياسة الايديولوجية للبرجوازية اللبنانية تكمن « في نقل ايديولوجية البرجوازية الاستعمارية ونشرها وتوجيه فكر الطالب نحوها » (ص ٤٠) « عن طريق

تكامل منهجَيْ الفلسفة فمن المنطقي جداً أن يدرَّس باللغة العربية » (ص ٤٠). وإذا كانت هذه السياسة ما زالت تكرِّس الحيِّز الأكبر من هذا التكوين باللغة الأجنبية، فإن ذلك يعني حصر « الثقافة والتعليم في المجتمع اللبناني ـ حتى وإن كان باتجاه الايديولوجية البرجوازية الاستعمارية ـ في أولاد الطبقة الحاكمة وقليل من حلفائها » (ص ٤٠).

هـ ـ في الحلول المقترحة:

إن « قضية الثقافة والتعليم عندنا، كجزء من القضية الوطنية، تكمن قبل كل شيء في مقدرتنا على الصمود في وجه الايديولوجية الاستعمارية والتحرر منها. وأهم مشكلة ثقافية تعترض نضالنا التحرري هي موقفنا من الفكر العربي من جهة، ومن الفكر الغربي من جهة أخرى... وعلاقة هذين الفكرين فينا » (ص ٤٢) و « لنفترض أننا وجّهنا التعليم والثقافة نحو الفئات الشعبية في مجتمعنا ـ فمن الضرورة الاجتماعية والمنطقية أن تكون لغتها لغة هذه الفئات ومضمونها يتفق مع حاجاتها ومع المشكلات الواقعية التي تعيشها. لكننا نكون بذلك قد غيّرنا جذرياً السياسة الطبقية... إلا أن تغيير هذه السياسة الطبقية يفترض ويستلزم تغييراً جذرياً في البنية الطبقية للمجتمع » (ص ٤٥).

٣ ـ في دور الجامعة الوطنية[١٣]:

الجامعة اللبنانية « مؤسسة اجتماعية تتحدد داخل البنية الاجتماعية لا بمعزل عنها » (ص ٢٧). لذلك هي ليست خارجة على القوانين العامة الناظمة لهذه المؤسسات وإن كانت لها كمؤسسة « وحدة ذاتية واستقلال نسبي خاص » (ص ٤٧)، لا بد وأن يميزها:

(١٣) مهدي عامل، دور الجامعة الوطنية في إنتاج الثقافة الوطنية، مرجع مذكور سابقاً الصفحات ٤٧ ـ ٦٤.

أ ـ في النشوء:

في مرحلة الخمسينات، أي في زمن نشوء الجامعة « كان جهاز الدولة بحاجة إلى ملاكات، على الأخص متوسطة، لم يعد بإمكان الجامعات الأجنبية أن تنتجها.. فكان هذا الوضع الاقتصادي الملائم شرطاً للقبول، عن كره، بفكرة إنشاء جامعة وطنية إلى جانب الجامعات الأجنبية الاستعمارية » (ص ٤٩). إلا أن توفّر هذه الشروط لم يكن يكفي لإيجاد الجامعة... « لأن الجامعة فُرضت فرضاً على البرجوازية اللبنانية، غير أن هذه الطبقة استطاعت أن تضعها، بعد نشأتها، في خدمة مصالحها الطبقية » (ص ٤٩).

ب ـ في الارتقاء:

إن حركة تطور هذه المؤسسة « هي في الحقيقة حركة تطور لهذا التناقض البنيوي في وجودها الاجتماعي كجامعة وطنية. غير أننا يمكن أن نميز مرحلتين تاريخيتين رئيسيتين:

ـ المرحلة الأولى تمتد من تأسيس الجامعة إلى مطلع الستينات تقريباً... علاقة انسجام نسبي... خلال هذا التطور التناقضي السلمي، صدرت المراسيم الاشتراعية لتنظيم الجامعة، فأنشئت كليات الحقوق والعلوم والآداب ـ ثم أُنشيء بعد ذلك معهد العلوم الاجتماعية.

ـ المرحلة الثانية.. تمتدّ من مطلع الستينات إلى يومنا الحاضر.. هذه المرحلة تتميز باحتدام تناقضات الإنتاج... ودخوله في أزمة حادة لا يزال يعاني منها.. لذلك خرج تناقض الجامعة مع الإنتاج الاجتماعي.. إلى شكل حاد عنيف.. وبات يهدد تطور الجامعة الوطنية نفسه » (ص ٥٣).

ج ـ في التناقض:

على أساس أزمة الإنتاج « صار من مصلحة البرجوازية الحاكمة أن تقضي على الجامعة وتسدّ أفق تطورها.. لأن تطور الجامعة.. بدلاً من أن يخدمها أصبح يهدد مصالحها الطبقية » (ص ٥٣). هكذا، بدأت تظهر قضية الجامعة.. كوجه رئيسي

من وجوه الصراع الطبقي... وليس غريباً أن **ينعكس** هذا الصراع الطبقي بين صفوف الطلاب أنفسهم... فهم يحملون معهم إلى الجامعة تناقضات البنْية الاجتماعية التي انتجتهم.. غير أن هذه التناقضات تجد في الجامعة أفقاً جديداً لتطورها يجعلها تتميز نسبياً عن التناقضات الاجتماعية التي هي انعكاس لها » (ص ٥٣).

هذا التطور التاريخي للجامعة أخذ يفرض بالضرورة « **تحويل بنية الإنتاج الاجتماعي بشكل تكون فيه الغلبة للقطاعات المنتجة لا لقطاعات الخدمات...** هذا التحويل البنيوي شرط رئيسي لحل مشكلة الجامعة... وهو يستلزم حتماً تحالفاً طبقياً بين قوى الطلاب والقوى الجماهيرية التي تناضل على صعيد الإنتاج الاجتماعي.. » (ص ٥٤).

د ـ في أفق الصيرورة:

على هذا الأساس لا بد للجامعة اللبنانية، أن تتطور « **في أفق صيرورتها الوطنية**.. فإذا وُضعت الجامعة في أفقها الوطني، ظهرت أهمية دورها **التحرري** في تهيئة الأدوات الضرورية لتحقيق عملية إنتاج الثقافة الوطنية، والجامعة مكان هذا الإنتاج ومركزه» (ص ٥٩).

وتتضمن عملية إنتاج هذه الثقافة الوطنية «**وضع التراث الثقافي والثقافة الغربية والعالمية في أفق التطور الوطني** لأن قضية الجامعة اللبنانية ـ كجامعة وطنية ـ هي في تحديد نوعية الثقافة التي تنتجها لا في مجرد إنتاج هذه الثقافة.. وفي ذلك يكمن الوجه التقني لدورها » (ص ٦٠).

«هذا الدور الذي نشأ، كنتيجة للنضال الوطني ضد الوجود الاستعماري.. لم يكن مرتبطاً بتطور الجامعة وتوسعها فحسب، بل على الأخص بتطور الحركة الوطنية التحررية في لبنان والشرق العربي» (ص ٥٤).

أخيراً وعلى الرغم من أهمية هذا الدور المطروح للجامعة اللبنانية في صيرورتها الوطنية فإن ذلك لا يعني أنها تقوم حالياً بهذا الدور، أو حتى تساهم به، فبينما « **القوى الشعبية التي تقوم بالنضال التحرري ضد سيطرة الاستعمار وممثليه هي**

التي تقوم، إلى حدّ ما، بعملية هذا الإنتاج الثقافي كنضال ثقافي «تبقى الجامعة اللبنانية **من دون أن تنتج أي ثقافة**، وحتى الثقافة اللاوطنية ليست من إنتاجها... **بل تنقل ايديولوجية هي ايديولوجية البرجوازية الاستعمارية**» (ص ٦٢ والتشديد مني).

٤ ـ في أزمة الجامعة اللبنانية (١٤).

إذا كانت المقالة السابقة تهتم بالجامعة اللبنانية كمركز «لإنتاج الثقافة الوطنية»، فإن موضوع هذه المقالة هو الجامعة اللبنانية من حيث هي «**مركز لإنتاج قوى منتجة**» (ص ٤٥). لذلك، «المشكلة المطروحة هي مشكلة الخريجين، أو التقلص المتزايد لسوق العمل» (ص ٤٥)، والتي هي في أساسها مشكلة بنيوية «تتحول إلى أزمة بسبب تعامل الطغمة المالية معها وعجزها بحكم طبيعتها الطبقية، عن تحرير هذه القوى» وهو ما يؤدي إلى تعميق هذا التناقض، بدلاً من تخفيفه. وتبدو هذه الأزمة واضحة في الجامعة اللبنانية نظراً لأنها، كمؤسسة رسمية، «حلقة ضعف في سلسلة الأجهزة التعليمية... والضعف في هذه الحلقة يعود إلى أنها.. «تكشف عيوب هذا النظام في علاقته التناقضية مع نظام الإنتاج الاجتماعي بشكل أعنف مما هو عليه في المدرسة الثانوية أو الإبتدائية وفي بقية الجامعات الأجنبية.. فالأزمة تظهر هنا في حقيقتها.. من حيث هي أزمة بطالة الخريجين» (ص ٤٦).

من وجهة نظر التحليل «البرجوازي».. عملية الضبط المطروحة والاجراءات المتخذة بشأنها تتلخص في «إقامة مباريات الدخول إلى مختلف الكليات ـ تحديد عدد الطلاب ـ جعل التدريس قبل الظهر ـ إنشاء رابطة للجامعات ـ إحياء المجلس الاستشاري للتعليم الجامعي ـ إنشاء مجلس الأمناء» (ص ٥٢) وباختصار «التخطيط لتطور التعليم الجامعي بشكل عام انطلاقاً من تعدد المؤسسات الجامعية ـ ويتم التنسيق على أساس خنق جامعتنا الوطنية» (ص ٥١).

---

(١٤) مهدي عامل: الظاهرات الجديدة في أزمة الجامعة اللبنانية، مجلة «الطريق» العدد ١٢ ك١ ١٩٧١، الصفحات ٣٧ ـ ٥٩.

من وجهة نظر التحليل « العلمي.. إن هذا التطور التوسعي للجامعة لم يكن بفعل الإرادة أو الرغبة الطبقية للبرجوازية اللبنانيـة.. بـل هـو تـاريـخ النضـال الطلابي والجماهيري من أجل فرض إنشائها وتطورها... لذلك ظلت تتبع في تطورها خطاً تصاعدياً نسبياً في الوقت الذي فقد فيه تطور الإنتاج الاجتماعي خطه الصاعد » (ص ٥٣) من هنا تكون أزمة الإنتاج هي التي وضعت الجامعة في أزمة، وبالتالي « فالحل الحقيقي لأزمة الجامعة هذه مرتبط بإجراء التغييرات الضرورية في بنية الإنتاج التبعي، أي بتحويله إلى إنتاج وطني (ص ٥٤) وهو ما يستوجب ضرورة التحالف بين الحركة الطلابية والحركة الشعبية » (ص ٥٤).

هذه التغييرات المطلوبة على مستوى الإنتاج الاجتماعي هي في « تحريره من تبعيته للإمبريالية ـ لأن ذلك يحرّر القوى المنتجة فيدفع بتطور الجامعة اللبنانية خطوات هائلة إلى الامام. فمثلاً إيجاد الصناعات الوطنية... كالصناعات البتروكيميائية والزراعية واستصلاح الأراضي... يولّد حاجات هائلة لقوى منتجة يعود الدور الرئيسي في إنتاجها إلى الجامعة اللبنانية » (ص ٥٥).

أما على المستوى التعليمي المباشر، فتحدد خطوات « المجابهة... في رفض مختلف الاجراءات المتخذة، أي في رفض مبدأ المباريات في ظل هيمنة الطغمة المالية لأنه يتخذ... معنى التصفية الطبقية... رفض رابطة الجامعات... لأنها تقود إلى هيمنة الجامعات الأجنبية... رفض مجلس الأمنـاء لأن الهدف الرئيسي منـه هـو تحويـل الجامعة اللبنانية إلى جهاز ايديولـوجـي تـابـع للقطـاع الخاص... رفـض المجلس الاستشاري لأن دوره الأساسي يكمن في التخطيط لخنق الجامعة... » (ص ٥٦ ـ ٥٧).

وفي كل الأحوال، يبقى « شعار ديمقراطية التعلم هو شعار مجابهة هذه السياسة التعليمية الطبقية.. في محاولتها ضرب الجامعة اللبنانية وخنق تطورها.. » وهو يعني بالنسبة للتعليم الجامعي:

١ ـ إيجاد الشروط اللازمة لإعطاء المعرفة العلمية لكل من يطلبها، ليس من الطلاب فقط... بل من المستخدمين والعمال أيضاً..

٢ ـ النضال من أجل تعزيز الجامعة اللبنانية في وجه الجامعات الامبريالية وتحويلها إلى جامعة وطنية...

٣ ـ ديمقراطية التعليم، والتعليم الجامعي منه بوجه خاص، تعني أيضاً ربطه بتطور الإنتاج الاجتماعي بشكل يجعل الجامعة اللبنانية مركزاً لإنتاج القوى المنتجة.

...إن النضال في سبيل تحقيق هذه الديمقراطية الفعلية للتعليم جزء من النضال العام لأوسع الجماهير الشعبية ضمن نظام الطغمة من أجل إقامة حكم وطني ديمقراطي» (ص ٥٨ ـ ٥٩).

٥ ـ في المستجدات التعليمية[١٥]:

جديد الواقع التعليمي الذي تعالجه هذه المقالة هو في محاولة التخطيط لتطور التعليم، والذي يتطلب لفهمه كعنصر ضمن «سياسة هذه البرجوازية في حقل التعليم لا بد من **رؤية الجديد** في سياستها الطبقية في **حقل الاقتصاد**، ولا بد من رؤية التطور العام لحركة **التناقضات البنيوية** التي تعتمل نظام إنتاجها التبعي» (ص ٣٠).

ويبدو السبب الرئيسي لقيام هذه المحاولة هو في «ظهور خلل في علاقة التوافق أو التوازن بين تطور التعليم والتطور الاقتصادي، أو تزايد التعليم أكثر من مجالات العمل، وهو ما تعيده البرجوازية ـ كخلل ـ إلى تطور التعليم لا إلى طبيعة اقتصادها التبعي اللاجم لتطور القوى المنتجة» (ص ٢١).

وإذا كان تطور التعليم أو «تزايده» على حد تعبير الحكومة ـ بتوسع نسبي في المدرسة الرسمية، وإذا كان هذا التوسع النسبي أساساً في صالح الفئات الشعبية... (ظهرت الأزمة بظهور هذا الخلل... من زاوية نظر البرجوازية وكأنها أزمة خاصة بتطور المدرسة الرسمية، أو قل بشكل أدق، ظهر تطور هذه المدرسة وكأنه السبب

---

(١٥) مهدي عامل: الاتجاهات الجديدة لسياسة البرجوازية اللبنانية في حقل التعليم، مجلة «الطريق»، العددان ١٠ ـ ١١/١٩٧٣، الصفحات ١٨ ـ ٤٠.

في تولد هذه الأزمة » (ص ٢٢) وهو بالتالي ما يؤدي إلى أن يتخذ هذا التخطيط المطروح منحى « ضرب التوسع النسبي للمدرسة الرسمية، أو لجم تطورها » (ص ٢٤) كضرورة « لإعادة التلاؤم بين نمو التعليم ونمو الاقتصاد على أساس من عدم التعرض بأي إصلاح لبنية الاقتصاد ولقاعدته المادية » (ص ٢٣) وذلك نظراً لرؤية بنية الإنتاج وبالطبع من وجهة نظر البرجوازية ـ « كبنية سليمة لا لزوم لتغييرها واصلاحها » (ص ٢٣).

على هذا الأساس، يبدو حقل التعليم « حقلاً من حقول الصراع الطبقي »، أو من ساحاته بحسب التعبير السائد صحفياً، « فالهجوم البرجوازي على المدرسة الرسمية يقابله دفاع عن هذه المدرسة من قبل الطبقات الكادحة » (ص ٢٥).

ولو حاولنا تتبع أو فهم هذا الصراع عملياً لوجدنا أن « التخطيط البرجوازي في هذا الحقل يهدف... إلى الحفاظ على علاقة السيطرة القائمة من قبل التعليم الخاص على التعليم الرسمي » (ص ٢٥) وذلك يبدو واضحاً سواء على « الصعيد الكمي من خلال علاقة التفاوت لصالح ابناء البرجوازية... أم على الصعيد الكيفي... أي إن التعليم الخاص، لا سيا في بعض مؤسساته الكبرى... هو المقياس الذي يقاس عليه التعليم الرسمي » (ص ٢٧)

بالمقابل، يتم الدفاع عن هذه المدرسة الرسمية بتطويرها، وذلك « **لا بصيرورتها كمدرسة خاصة، بل بصيرورتها مدرسة وطنية** » (ص ٢٨)، أو بتحويلها إلى « قطب جاذب في أفق علاقة السيطرة في المجتمع... أي يكون لها الدور المسيطر في حقل التعليم » (ص ٢٩) وهو ما يتطلب عملياً « إعادة النظر جذرياً بمناهج التعليم أو بأنظمة الامتحانات... » (ص ٢٩).

ويتضح من هذا التحليل أن البرجوازية تلجأ في صراعها إلى « أشكال خفية » تحاول من خلالها إنجاح مهمتها في « لجم التعليم الرسمي » من مثل التصريحات الرسمية بقبول التلاميذ في نفس الوقت الذي لا يتأمّن لهم مقاعد دراسية، أو من مثل طرح قضية المستوى التعليمي التي « ظهرت في السنوات الأخيرة... لأن عدداً متزايداً من

ابناء الجماهير الشعبية استطاع، برغم كل السدود والحواجز، أن يصل إلى التعليم الثانوي والجامعي... وطرح مشكلة القيام بإصلاحات بنيوية في نظام الإنتاج البرجوازي» (ص ٣٣).

بالمقابل، يبدو أن وسيلة الدفاع المناسبة لمثل هذا الهجوم هي في كشف خبايا هذه الأشكال الهجومية أو في «حركة نقض للايديولوجية البرجوازية المسيطرة» (ص ٣٦) لأن القول بأن مستوى التعليم منخفض في المدرسة الرسمية أكثر منه في المدرسة الخاصة ينطلق من «مقياس طبقي يحدد المستوى التعليمي الذي يقتضيه تجدد علاقات الإنتاج القائمة» (ص ٣٢) وهو ما يستدعي بالتالي أن «يزول المبدأ الطبقي للتصفية الطبقية.. بتغيير ما هو قائم من نظام التعليم البرجوازي.. أي قضية التحرر الوطني للمدرسة الرسمية» (ص ٣٥ ـ ٣٦).

على هذا الأساس، يبدو «الفارق كبيراً جداً» بين تخطيط التعليم تحدّده فوضى الاقتصاد أو ما تسميه البرجوازية بالحرية الاقتصادية... وبين تخطيط للتعليم يحدّد التخطيط العقلاني الذي يقوم على أساس التحرر من التبعية للامبريالية.. فالفرق بين النمطين هو أن الأول يهدف للتصفية بينما الثاني يهدف للتوجيه» (ص ٢٧).

ملاحظة: هذا التوجيه كما يتم حالياً في معظم الدول التي تقوم به هو أيضاً تصفية، لكن منظمة.

كذلك، يبقى الفارق كبيراً جداً بين تطور يبحث عن إمكانية تخطيط تنطلق من وحدة قرار وزارة التربية الوطنية و «مسؤوليتها في رسم السياسة التعليمية في هذا البلد» (ص ٤٠) وبين توجه فعلي قائم يؤدي من خلال قراراته التنفيذية إلى نوع من الازدواجية بين المركز التربوي ـ كجهاز استُحدث للقيام بهذا التخطيط.. ووزارة التربية، كطريقة فاعلة لتكريس علاقة السيطرة المرغوبة ما بين المؤسسات.

عود على بدء، هذه المقالة الأخيرة، ومن حيث موضوعها الشامل، تعيدنا بشكل واضح إلى نقطة الانطلاق، أي إلى الخطوط العريضة لمنطق البحث سواء بالنسبة للمشكلة التربوية الموجودة أساساً في حقل الاقتصاد، أم في رؤية الأسباب الكائنة في

« الطبيعة الطبقية للفئة المسيطرة » المؤدية حكماً إلى حركة تناقضات بنيوية « تستلزم حلها - كحتمية - القيام « بإصلاحات بنيوية في نظام الإنتاج البرجوازي ».

III - في الاختلاف

في بداية هذا النقاش، يهمني أن أبدي الملاحظات التالية:

أولاً: بحسب التصنيف الذي يقدمه الآن غرا لتيارات علم اجتماع التربية كما هي حالياً [١٦]، يمكن القول: إن الفكر التربوي عند حسن حمدان يندرج - بشكل عام - ضمن التيار الكلّي الذي يعتبر التربية عنصراً ضمن نظام اجتماعي محدد في زمن معين من تاريخ استغلال الإنسان للإنسان. لذلك هو يدرس العلاقات الوظيفية بين المؤسسات من أجل المحافظة على علاقات السيطرة وليس بالطريقة التي يشعر بها الناس أو يعقلون هذه العلاقة. هذا التوجه ماركسي لأنه نقوي أساساً ولأنه يعطي للصراع الطبقي موقع الأوالية الأساسية، مع الاعتراف بوجود قوى وسيطة تعتّم وتغيّب، وحتى تحافظ على العلاقات الطبقية القائمة.

ثانياً: إذا كان هذا التيار، أو هذا التوجه، لا يختلف عن غيره من حيث الطرائق المستخدمة، بل من حيث الرؤية والتفسير [١٧]، فإن ذلك يعني بالنتيجة ترك باب الاختلاف مفتوحاً أمام الكثير من الرؤى والتفسيرات الممكنة حتى ضمن الاتجاه الواحد أو البلد الواحد...، والتي هي حكماً إيجابية في علاقتها بخصوصية و / أو تخطي المشكلات.

ثالثاً: إن هذا الاختلاف في الرؤية، الذي يبدو غالباً في أساسه كمسألة ذاتية،

---

(١٦) سبق لي التعريف بهذه التيارات ضمن مقالة عن مفهوم التربية، منشورة في الموسوعة الفلسفية العربية الصادرة عن معهد الإنماء العربي في بيروت ١٩٨٦، ص ٢٥١، وهي: التيار الإنساني - التيار الاقتصادي - التيار العلائقي - التيار الشامل أو الكلي.

(١٧) Gras, Alain, Sociologie de L'Education, Librairie Larousse, Paris 1974, P. 30.

حتى عندما يتحول إلى تيار (مثلاً: الماركسية ـ الفرويدية ـ الافلاطونية ـ إلخ) ويصلنا عادة في ترابطه المميز بالمواهب أو المواقف أو القدرات.. هو في نهاية التحليل ـ ليس كذلك إلا بمقدار ما هو معبر عن «تقديم الجديد» في عملية استخدام «المواد الأولية» المتوفرة ضمن شروط معينة هي دائماً ليست بذاتية.

من هنا، ما سأتوقف عنده هو ليس هذا الاتجاه ككل، بل تحديداً ما هو مختلف ـ كخصوصية ـ ضمن هذه الرؤية التربوية المطروحة.

أ ـ في علاقة المدرسة بالمجتمع:

إذا كانت علاقة المدرسة بالمجتمع مطروحة ضمن هذا الاتجاه الكلي لمعرفة **العلاقات الوظيفية بين المؤسسات من أجل المحافظة على علاقات السيطرة** (غرا)، فإن ذلك يعني ـ بالطبع ـ دراسة العلاقة بين المدرسة من حيث هي عنصر من عناصر النظام الاجتماعي (هي متساوية من حيث المبدأ)، التي تتفاعل من خلال علاقات متبادلة، أي إنها تتأثر وتؤثر بحيث إن «أي تغيير في أحد هذه العناصر أو العلاقات يؤدي إلى تغيير في العناصر أو العلاقات الباقية، فهو كل»[١٨].

من هذه الجدلية المطروحة، تتخذ دراسة هذه العلاقة أهمية خاصة ضمن هذا الاتجاه، نظراً لاحتمالات التدخل التي تتيحها على مستوى هذه المؤسسة بالذات، وإن كانت نتائج الدراسات المهتمة بهذه المسألة، تختلف في رؤيتها لطبيعة هذه العلاقة أو لاشكال التدخل عليها، باتجاه الاستقلالية أو باتجاه التبعية أو باتجاه الجمع بينهما، من دون أن تصل في كل الأحوال إلى حدّ الاطلاق النهائي أو الإلغاء (مثلاً: دوركهايم ـ شرايبر ـ بيرسون ـ بوردويو ـ بودون ـ استابليه ـ سنيدرز ـ ... إلخ).

من ذلك، يأتي اختلاف حسن حمدان في رؤيته لهذه العلاقة، كعلاقة تابعة كلياً، ليطرح علينا مشكلة أساسية بالنسبة لهذه المسألة.

---

(١٨) بران، جان، المدرسة الكاثوليكية وتناقضاتها ـ دار المشرق، بيروت ٧٣/ ص ١٢ (بالفرنسية)

فعلى الصعيد النظري، دراسة هذا المجال التعليمي، كعنصر مميّز من عناصر النظام الاجتماعي، تفترض خصوصية هذا المجال، كمسلّمة أو كمدخل ضروري، للبحث في طبيعة مشكلاته الخاصة قبل اقتراح التدخل عليها كحل. أما إذا كان هذا المجال تابعاً كلياً للمجال الاجتماعي، وتحديداً الاقتصادي فيه، وإذا كانت المشكلة، أو الأزمة، وبالتالي الحل، هي أيضاً في هذا المجال الاجتماعي، فإن من البديهي، أو المنطقي، أن يؤدي ذلك إلى تغييب خصوصية هذا المجال، ومعها إمكانية التعرف على مشكلاته الفعلية ـ كمشكلات تعليمية ـ التي تستلزم أولاً حلولاً من طبيعتها نفسها وصولاً إلى إلغاء الدور الاجتماعي التغيير الذي يمكن لهذا المجال أن يساهم به من موقعه، كمحلّ اجتماعي هو أيضاً محل صراع وذلك عن طريق تحويله إلى مجرد أداة ملحقة أو تابعة، هي بالضرورة معيقة للتغيير الذي لا بد من انتظاره كي يأتي من محل آخر (هو في هذه الحالة ثورة شعبية مغيّرة لبنية النظام الاجتماعي).

على المستوى العملي، أدت هذه الرؤية إلى الغاء الوظيفة الاجتماعية الأساسية الرسمية التي يقوم بها نظام التعليم، كمحل مميز للصراع الطبقي، التي هي بحسب الدراسات الناجزة في علم اجتماع التربية إنجاز، أو إعادة إنتاج، تراتبية تربوية ـ مدرسية ملائمة للتراتبية الاجتماعية القائمة بواسطة أواليات تربوية ـ اجتماعية متعددة يتم تمريرها من خلال كل عناصر هذا النظام (الأهداف ـ المناهج ـ الوسائل ـ الامتحانات ـ الأبنية ـ المعلمون ـ المتعلمون ـ التشريعات ـ الإدارة ـ إلخ).

ويتم هـذا الإلغاء، وإنْ على المستوى الايديولوجي فقط، في خضـوع المجـال التعليمي للاقتصادي، والذي ينظر إليه فقط كأداة خاضعة وتابعة للفئة المسيطرة، كي تعيد إنتاج نمط علاقات الإنتاج من خلال تحقيقه لانقسام تعليمي ثنائي، استعماري ـ وطني، يتم تحديده، أو تحدّده، أولاً على المستوى الاقتصادي، أي تبعاً لواقع المادة البشرية الاقتصادي (برجوازية ـ طبقات كادحة)، ثم يتم رصده من خلال عناصر النظام التعليمي (المؤسسات ـ البرامج ـ الامتحانات)، الذي ينقسم هو أيضاً بين مؤسسات تعليمية استعمارية (كل المؤسسات الأجنبية ـ المحلية ـ الخاصة ـ الطائفية) ومؤسسة واحدة وطنية، بالقوة لا بالفعل، هي المؤسسة الرسمية التي عليها أن تصير وطنية، وبذلك يتم تحييد القسم الأساسي والفاعل في نظام التعليم لينحصر

الصراع الطبقي في مؤسسة تعليمية واحدة هي أساساً العنصر الأضعف (تأتي في أسفل السلم التراتبي) ضمن عناصر مترابطة في هيكلية النظام التعليمي في لبنان، الذي يتماسك ويتكامل ككل في وظائفه التعليمية ـ الاجتماعية، سلباً أو إيجاباً، واستعمارياً أو وطنياً... إلخ.

ب ـ في تحديد الأزمة وحلولها:

ما سأتوقف عنده بالنسبة لهذه المسألة، هو مفهوم القوى المنتجة التي يتم لجم وخنق تطورها، كمفهوم مركزي، محدد للمعايير التي حكمت ليس فقط الرؤية التعليمية المطروحة، بل ربما أيضاً الرؤية الاجتماعية ككل.

★ ـ إن عدم التوسع في مؤسسات التعليم الرسمي، الذي ينظر إليه كأوالية فاعلة في لجم هذه القوى، وإن كان يحدّ من إمكانية استيعاب فئات شعبية قد تنضم إليه، إلا أننا لا نستطيع الحكم بشأنه إلاّ من ضمن توزع الأدوار الموجود بين المؤسسات التعليمية (رسمية وغير رسمية)، لا سيما أن نظام التعليم يضم مؤسسات مجانية تساهم الدولة في جزء كبير من ميزانيتها لتستقبل أولاد هذه الفئات أيضاً. وبذلك يمكننا القول إن عدم التوسع هذا هو ليس لجماً بقدر ما هو تنظيم طبقي يتلاءم والتراتبية التعليمية الاجتماعية التي تستلزم أحياناً هذا المد الرسمي وأحياناً أخرى انحساره مع الإبقاء الدائم لعدد، قد يقل أو يكثر، من الأطفال الذين هم في عمر المدرسة، خارج المدرسة، وفي ذلك مشكلة بالطبع، لكنها أكبر بالنسبة للنظام التعليمي والاجتماعي منها بالنسبة للفئات الشعبية. لأن التعليم، وإن كان من الممكن أن يكون سلاحاً معرفياً وأداة تغيير اجتماعي بالنسبة للفئات الشعبية، فيما لو أُحسن استخدامه، إلا أنه أيضاً وأساساً، أداة تمايز طبقي تستخدمه الفئات الحاكمة لصالحها حتى من خلال المردود التعليمي لأبناء الفئات الشعبية نفسها، دليلنا في ذلك أن البلدان التي توصلت إلى مدرسة موحّدة وإلزامية ومجانية (حتى المتقدمة منها) لم تتوقف، أو حتى لم تخفف من لجم هذه «القوى المنتجة» لا تربوياً، ولا اجتماعياً.

وتبدو المشكلة الأساسية، برأيي ـ بالنسبة لعلاقة أبناء الفئات الشعبية بالمؤسسات

التعليمية، هي في تراتب وتمايز هذه المؤسسات ضمن النظام التعليمي ككل، مع ما يعني ذلك من تميّز وتمايز، ابتداءً من عزل وتصنيف المادة البشرية وانتهاء بالمخارج المهنية الاجتماعية، مروراً بكل ما يلزم لذلك من أبنية وتجهيزات أو وسائل وأدوات ومناهج أو امتحانات... إلخ، والتي لا أظن أن من الأنجع لمواجهتها، حصر اهتمامنا بالمدرسة الرسمية، وحدها. لأنها، حتى وإن أصبحت وطنية، وبالشروط المثالية المطروحة كحلّ، هي ـ على صعوبة ذلك المتزايدة ـ ستبقى « الغيتو » المعزول، ولقسم من أبناء الفئات الشعبية طالما بقي الصراع مفتوحاً ومسموحاً باتجاه اللامساواة والتراتبية المرتكزة أصلاً على تكثيف التصفية الطبقية.

لذلك، من الصعب لأي توجه، يهتم فعلاً بالمشكلات التعليمية وبأبناء الفئات الشعبية ضمن هذا النظام التعليمي، أن يصل إلى اية نتيجة ملموسة ما لم يهتم بالنظام التعليمي ككل، في أهدافه وفي مؤسساته وفي تشريعاته وفي مناهجه أو امتحاناته.. إلخ. كمحل صراع طبقي له خصوصيته التي لا بد من التعامل الخاص معها، والذي ربما من أهمه العمل على توحيدها انطلاقاً من الأهداف وصولاً إلى وحدة شروطها وتعميم نتائجها...، والتي هي ضمن حقل التعليم التي يحددها كمجال، ربما السبيل الأفضل لتحقيق مساواة تربوية ـ اجتماعية، مساعدة بالضرورة في تحقيق وحدة اجتماعية وطنية لم تكن يوماً بمثل إلحاحها حالياً، وهو ما يتطلب لنجاحه، تحالف القوى الاجتماعية (لا سيما فئاتها الشعبية) مع القوى التربوية وليس العكس.

هل ابتعدت كثيراً في اختلافي عن طموحات حسن حمدان التربوية والاجتماعية؟

لا أظن، على الأقل على مستوى الأهداف، فهاجسه الدائم، الذي قرأته مراراً وسمعته تكراراً، كان هو:

- إقامة حكم وطني ديمقراطي.
- إنتاج ثقافة وطنية.
- ديمقراطية التعليم، أو فتح أبوابه واسعة أمام جميع أبناء الجماهير الكادحة.

في محاولته، قدّم لنا حسن حمدان إنتاجاً فكرياً غزيراً في التربية والاجتماع فكان

رائداً في فكره كما في ممارساته التربوية والاجتماعية التي كانت دائماً متسقة مع طروحاته.

بعد ذلك، هل المهم إن هو أصاب أم أخطأ؟
بعد ذلك، أليس الأهم أن نحاول نحن أيضاً...
أو أن نكمل؟

إشارات:

المقالات التربوية التي تناولتها الدراسة هي بحسب ترتيبها الزمني.

١ ـ مهدي عامل، حول منهجي الفلسفة والفلسفة العامة، مجلة «الطريق»، العدد ٦٨/٩، الصفحات ٣٠ ـ ٤٨.

٢ ـ مهدي عامل، دور الجامعة الوطنية في إنتاج الثقافة الوطنية، مجلة «الطريق» العدد الأول، ك ١٩٦٩/٢/ الصفحات ٤٧ ـ ٦٤.

٣ ـ مهدي عامل، نظام التعليم في لبنان، مجلة «الطريق»، العددان ١٠ ـ ١١/ ت ١ ت ٢ ١٩٧٠، الصفحات ٢٦ ـ ٤٧.

٤ ـ مهدي عامل، الظاهرات الجديدة في أزمة الجامعة اللبنانية، مجلة «الطريق» العدد ١٢ / ك١ / ١٩٧١، الصفحات ٣٧ ـ ٥٨.

٥ ـ مهدي عامل، الاتجاهات الجديدة لسياسة البرجوازية اللبنانية في حقل التعليم، مجلة «الطريق»، العددان ١٠ ـ ٧٣/١١ ، الصفحات ١٨ ـ ٤٠.

أحمد صادق سعد

حول العلاقة بين
نمطي الانتاج الكولونيالي والآسيوي

وجدتُ أخاً في الروح، وفقدته في وقت واحد. لم أكن قرأت لمهدي عامل إلا عاماً، ولم يكن لي حظ التعرف عليه شخصياً. بعد اغتياله الغادر، قرأت كتابه الهام «مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني»[1]، وإذا بي أجده قريباً مني، لصيقاً بي، وكأننا تبادلنا الحديث وعملنا معاً متعاونين مدة طويلة. منطلقان نحن الاثنين من مفاهيم وقناعات تكاد تنطبق وسالكان دروباً موازية، فواصلان إلى نتائج شقيقة.. أشعر كأنني بحثت عنه طوال السنين الماضية وحدس خفي يؤكد لي وجوده. ولكني لم أدركه إلاّ بعد رحيله. كان فراقاً ولقاء معاً، وسيبقى في قلبي وذهني. فاسمحوا لي أن أحدثكم قليلاً عن هذه الأخوة الغالية التي وجدتها وكم ساعدتني أن أرى أشياء بوضوح أكبر، وان أنقّي فهمي للماركسية من بعض ما كان عالقاً به من مفاهيم ضبابية مغلوطةٍ. وتركز السطور التالية على القسم الثاني من الكتاب المذكور، وهو المتعلق بنمط الانتاج الكولونيالي.

(١) المرجع عبارة عن الطبعة الثالثة، دار الفارابي، بيروت، ١٩٨٠. وسوف نكتفي فيما بعد بذكر الصفحة فقط.

١ ـ نمط الانتاج الكولونيالي:

ينقد الرفيق مهدي مفهوم «التخلف» بمعنى أن الوضع المتخلف من النوع الرأسمالي ولكن مختلف عنه كمًّا، أي بأن فيه نمطاً رأسمالياً وآخر «تقليدياً» جنباً إلى جنب من دون علاقة جدلية بينهما (ص ٤٠٧ وبعدها). وهو مفهوم عدد من المدارس الأميركية الحديثة التي ترى بالتالي أن التنمية في بلدان العالم الثالث سوف تأتي بتشجيع النمط الرأسمالي وتوسيعه على حساب «التقليدي». يضع مهدي نفسه على مستوى مختلف تماماً إذ ينظر إلى التكوين الاجتماعي الاقتصادي للبلد العربي على أنه تكوين موحّد، ويحوي في الوقت نفسه عدداً من أنماط الإنتاج متداخلة مندمجة وفي علاقة جدلية بعضها ببعض، فمترابطة بفعل وجودها في بنية اجتماعية واحدة. وهي نظرة تتفق بصيغتها العامة مع مدارس تقدمية وماركسية حديثة تتناول التخلف والتبعية على أسس قريبة من التي ينطلق منها [٢].

يعترض مهدي بالتالي على استعمال لفظ «التشوّه» في وصف رأسمالية النظام الكولونيالي، باعتبار أن التشوّه معناه الاستثناء، في حين أن الوضع أمر شائع في البلدان العربية، ويشكّل خصوصية ينبغي عدم قياسها أو إرجاعها إلى النموذج المدرسي (الكلاسيكي) للدول الامبريالية (ص ٣٤٤ وبعدها)[٣]. يقول:

«الانتاج الكولونيالي ليس، إطلاقاً، مرحلة من تطور الانتاج الرأسمالي متخلفة عنه، بل هو من نمط الانتاج الرأسمالي الشكل الذي يستحيل فيه تطور الانتاج الرأسمالي كإنتاج رأسمالي».

ذلك أن «التخلف» ليس فقط بسبب الوجود المباشر للاستعمار في هذه البلدان عسكرياً واقتصادياً، وإنما أيضاً بسبب إطارها الاجتماعي، أي في العلاقات

---

(٢) وتتفق أيضاً مع رؤيتنا. انظر مقالنا «مصر شبه الشرقية»، في «قضايا فكرية». ع ٣ ـ ٤، ١٩٨٦ ص ١١ ـ ١٩.

(٣) لا بد هنا من نقد ذاتي من كاتب هذه السطور. فقد استعملنا مراراً هذا اللفظ بهذا الصدد، وكنا مخطئين بلا شك.

الطبقية الخاصة ببنْيتها الاجتماعية، وهي علاقات وبنْية ذات ثبات وترابط في آلياتها بحيث تبقى وإن اختفت السيطرة العسكرية الاستعمارية أو الاقتصادية المباشرة. وبالتالي، «فإن الطابع الكولونيالي للطبقات الاجتماعية في هذه البنية لا يكمن في ارتباطها المباشر بالامبريالية (..) بل يكمن في انتمائها الطبقي إلى هذه البنية المتميزة من علاقات الانتاج الكولونيالية» (ص ٢٩٣). وبطبيعة الحال، فالامبريالية هي التي صنعت هذه البنية، ولكنها لم تستعمل في صنعها عناصرها الامبريالية فقط، بل استعانت واعتمدت أيضاً على عناصر قائمة من قبل في ذلك المجتمع فتم تكييفها بحيث تشكّل كياناً بنيوياً متحداً شاملاً. وفي هذه البنية يتلازم النمط الرأسمالي الشكل والانماط السابقة للرأسمالية، ويكيّف كلٌّ منها الأخرى، كما يمنع كل منها الأخرى من أن توجد منفردة ومكتملة الاطوار (ص ٣٥٦، ٣٥٨).

تترتب على هذا أمور حيوية في السياسة الاشتراكية العربية الثورية، سوف نشير إلى بعضهـا فيما بعد. ولكن، قبل أن ننتقل إليها، تجدر الإشارة إلى أن هذا التحليل يؤدي إلى النتيجة أن البنية الاجتماعية الكولونيالية تختلف كيفياً عن البنية الرأسمالية الغربية التي تُتخذ عادة كنموذج وتحتاج بالتالي من الماركسيين الثوريين استعمال أدوات معرفية مـختلفة أيضاً. وكمثال، فالطابع الكولونيالي ليس فقط لصيقاً بالبرجوازية الكبيرة ذات الارتباطات المباشرة بالمصالح والأهداف الامبريالية، بل أيضاً بالفئـات البرجوازية الأخرى، كما أن الطبقة العمالية ذاتها متأثرة به في بنيتها وحركتها وفكريتها. وإذا كانت الطبقة المتوسطة في المجتمع الغربي مناقضة للإقطاع ثم وصلت إلى السلطة بالثورة البرجوازية، فمثل هذه الطبقة في النظام الكولونيالي لا تهدف إلى نظام آخر، وإن كانت تناقض سيطرة البرجوازية الكولونيالية مناقضة جزئـية (ص ٢٨١ وبعدها). ليس لنا إذن أن نتوقع أن تقود الطبقة المتوسطة العربية الثورة البرجوازية الوطنية. وأصبح على الطبقة العمالية في البلدان العربية أن تقوم بثلاث ثورات في ثورة واحدة: الثورة البرجوازية، والثورة الوطنية والثورة الاشتراكية (ص ٣٦٦).

إن هذا التصور الأساسي يوضح ويفسّر مثلاً ماحدث في مصر لا منذ أيام السادات فقط، وإنما أيضاً منذ عرابي حتى الآن. يوضح ويفسر لماذا خاب باستمرار أمل الجانب الأكبر من الحركة اليسارية المصرية في أن ترى البرجوازية المتوسطة تقود

الثورة الوطنية الديمقراطية، بل آمال الكثيرين من اليساريين المصريين في أن يروا البرجوازية تقود الانتقال إلى الاشتراكية. ذلك أن تلك الثورات المنشودة كانت تتطلب تحطيم البنية الاجتماعية المصرية القائمة، حتى تحطم الروابط التي تقيد مصر بالعالم الامبريالي وتقيدها أيضاً ـ في الوقت نفسه ـ بالعصور الوسطى. وهي عملية لم يكن ممكناً أن تقوم بها ولا أن تقودها لا البرجوازية الكبيرة ولا المتوسطة ولا الصغيرة، لا الصناعية ولا البيروقراطية، لا التحررية («الليبرالية») ولا الشمولية.. لأن هذه جميعاً أجزاء لا تتجزأ من البنية التابعة، وهي من أسبابها كما هي من نتائجها. وليس بينها وبين تلك البنية تناقض تناحري، على عكس ما عليه الطبقة العمالية. هي عملية لا يمكن أن تقودها إلا الطبقة العمالية التي تشكل موضوعياً الطرف النقيض لكل هذه البرجوازيات بأشكالها وتياراتها.

ولنعد إلى أهم النتائج الأخرى:

ـ إن التبعية البنيوية تحول دون أن يصل التطور الرأسمالي في البلدان العربية إلى المستوى الذي وصلته في أوروبا. والأطروحة العكسية صحيحة أيضاً، أي إن النظام الكولونيـالي الرأسمالي الشكل يحول دون الفكاك من التبعية البنيوية. وهذا معناه استحالة إقامة نظام رأسمالي مستقل بنْيوياً، أيْ نظام رأسمالي مثل النموذج المدرسي ـ في البلـدان العربيـة. وتنطبـق هـذه الاستجابـة ليس فقـط عـلى البرجوازية، بل وأيضاً على الطبقة العمالية. وبالأحرى فالحديث الشائع في أوساط واسعة من اليسار المصري عن «استكمال المرحلة الوطنية الديمقراطية ـ أي البرجوازية ـ كمرحلة أولى قبل الانتقال إلى المرحلة الثانية ـ الاشتراكية ـ ليس له محل من الفكر الماركسي العلمي. وإن كان الأمر يتعلق بقيادة الطبقة العمالية، فلا مفر من أن تقوم الطبقة العمالية بالثورة الاشتراكية حتى تتحقق في الوقت نفسه المهام الديمقراطية البرجوازية ـأي القضاء على الانماط السابقة على الرأسمالية ـ والمهام الوطنية أي الخروج من التبعية (ص ٢٦٦).

ـ لا يمكن التوقع أن تقوم البرجوازية الكولونيالية بالثورة الوطنية البرجوازية لأسباب جوهرية منها التاريخية، وهي أنها لم تصل إلى الهيمنة بفعل ثورتها على النظام السابق

للرأسمالية، بل بفضل السيطرة الاستعمارية على البلاد. وقد تمكنت من الاحتفاظ بمركزها المهيمن نتيجة تبعيّتها للامبريالية، فلا يوجد تناقض تناحري بينهما. وكذلك لا يوجد تناقض تناحري بين البرجوازية الكولونيالية وبين طبقة المُلاّك الزراعيين الكبار ليس فقط لسبب تاريخي ـ وهو أن هذه الطبقة هي التي ولدت منها الفئات البرجوازية الكولونيالية بعامة ـ ولكن خاصة لأن هؤلاء المُلاّك للأرض الزراعية هم برجوازية زراعية وليسوا إقطاعيين بسبب تكوّنهم هم الآخرون في إطار العلاقة الكولونيالية[4] (ص ٢٨٧ وبعدها).

والبرجوازية الصناعية والبرجوازية المالية بدورهما متداخلتان مع الزراعية والتجارية، وليس بين هذه الفئات من تناقض تناحري (وإن وُجدت تناقضات غير تناحرية) يمكن أن يؤدي بإحداها إلى الثورة على الأخرى أو الثورة على التبعية. أي ليست إحداهما أكثر وطنية من الأخرى في الجوهر. ولم تعمل إحداهما ـ ولتكن الصناعية ـ للثورة على التبعية، ولن تعمل[5].

ـ إذا كانت البرجوازية الكولونيالية جزءاً من بنية تجعلها لا تقوم بالثورة البرجوازية، فهذا معناه أنها تحافظ على الأنماط السابقة على الرأسمالية وتحافظ على نتائج هذه الأنماط، ومنها قلّة التمايز الطبقي في المجتمع العربي. وهو أمر له نتائج من حيث إمكان وصول فئات معيّنة من البرجوازية ـ المتوسطة أو الصغيرة ـ إلى السلطة السياسية من دون أن تغير من البنية الكولونيالية.. وهي أطروحة «**الاستبدال الطبقي**» العبقرية في كتاب الرفيق مهدي عامل. إذا توافرت ظروف وشروط تاريخية معينة، يمكن للبرجوازية «المتوسطة» (أي البرجوازية الصغيرة حسب تسميته) أن تستولي على السلطة، وفي هذه الحالة، تتحوّل أجزاء منها إلى برجوازية كولونيالية متجددة، وتندمج مع الطبقة المسيطرة السابقة. على أن هذا الإمكان

---

(٤) في مصر مثلاً، كانوا أصحاب الأراضي التي زرعت القطن، مادة التجارة الرئيسية مع بريطانيا.

(٥) يقوض هذا نظرية المرحوم شهدي عطية الشافعي في كتابه «تطور الحركة الوطنية» المكتوب عام ١٩٥٧.

ينعكس في إيديولوجية البرجوازية المتوسطة في وهم طوباوي عن قدرتها على تغيير المجتمع إلى مستقل حقاً واشتراكي. مع الملاحظة أن هذا لا ينفي إمكان قيامها بإصلاحات ولكن ليس بثورة (ص ٢٩٩ وبعدها).

تُلقي هذه الفكرة اللماحة أضواء ساطعة على العملية التي تمت أيام عبد الناصر، وما زال بعض خيوطها جارياً حتى الآن. فقد وصل إلى السلطة عسكريون ينتمون إلى الكتلة الواسعة لأصحاب المال الصغير، وأجروا إصلاحات تعكس فكرية هذه الكتلة وتعمل على تشكيل المجتمع على نموذجها جزئياً. في الوقت نفسه، كانت فئة منهم تصعد السلم الاجتماعي ودرجات الثروة والسيطرة الاقتصادية، وتندمج مع البرجوازية القديمة وتعدّ الأرضية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية لسياسة السادات.

لقد تشكلت أنظمة «تقدمية» أخرى أيضاً في البلدان العربية على غرار النظام الناصري والبرجوازية الصغيرة التي وصلت بها إلى السلطة في تناقض موضوعي مع الامبريالية، فقادت حركة التحرر العربي في مرحلة طويلة «ومع ذلك لم تنقطع العلاقة الكولونيالية (..) إن وجود التناقض الموضوعي بين البرجوازية الصغيرة المسيطرة والامبريالية لا ينفي وجود العلاقة الكولونيالية ولا يقود إلى قطعها». (ص ٢٦٩ - ٢٧٠). وهل يعني ذلك أن البرجوازية الصغيرة في تناقض تناحري مع الطبقة العمالية؟ لا، لأن الطبقة المسيطرة في هذه الحالة ما زالت البرجوازية الكولونيالية وإنْ كانت قد تجددت بفئة من أصول برجوازية صغيرة تحوّلت بفضل السيطرة إلى الطبقة العليا (ص ٣٣٣ وبعدها). أما الكتلة الكبرى من البرجوازية الصغيرة، فتبقى كما هي، برجوازية صغيرة حليفة للطبقة العمالية، وكما هي من حيث إنها غير مؤهلة موضوعياً أيضاً لقيادة الثورة. فإذا قادت حركة، فسوف تؤدي إلى إعادة إنتاج البنية الكولونيالية نفسها في الجوهر.

سبقت الإشارة إلى أن النظام الكولونيالي له تأثيره أيضاً على الطبقة العمالية ما دامت جزءاً من هذه البنية فحيث إن علاقة التبعية تسدّ على البلاد طريق التطور الرأسمالي وتطمس التمايز الطبقي فهي تقيم العراقيل والتعرجات في طريق الطبقة العمالية

إلى الاستقلال كطبقة نقيض للنظام (ص ٢٩٦ هامش رقم ١). ولكن هذه الصعوبة لا تنفي أو تلغي الوضع الموضوعي للطبقة العمالية من حيث إنها مؤهلة للقيام بالثورة وقيادتها. وإنما الأمر يتوقف على التربية التي تتلقاها من حزبها. وهي نقطة سوف نعود إليها في آخر هذه الورقة.

* * *

تعاني الحركة الماركسية المصرية أزمة حادة منذ مدة طويلة، يمكن إرجاع بدايتها إلى منتصف العشرينات، بعد أن قضت البرجوازية ـ يداً في يد الممثل البريطاني ـ على الحزب الشيوعي الأول. وفي تقديري ان هذه الأزمة كانت قائمة في الأربعينات ولو خفية خلف مجد لجنة العمال والطلبة ولكنها اشتدت عمقاً في ظل الناصرية. ودخلت الحركة عندئذ في تيهٍ ما زال يحيطها وإن كانت ثمة دلائل على بعض البشائر الجديدة.

الأزمة بمعنى أن ثمة مجموعة من التساؤلات المثارة من دون إجابة واقعية، ولكن لها محورا هو بالتحديد الموقف من البرجوازية وبالتالي من السلطة. لقد ظللنا ـ نحن الماركسيين المصريين ـ نأخذ من الأوضاع المدرسية «(الكلاسيكية)» نموذجاً، ونجهد لكي «نطبق» الماركسية على مصر. وإذا كنا نشعر بالاختلاف بين مصر وأوروبا، فإننا كنا نراه تفصيلاً، لا جوهراً. رأينا في كبار المُلاّك للأرض الزراعية إقطاعيين وبالتالي متحالفين مع الاستعمار. واعتبرنا البرجوازية مناقضة لهذا الحلف وبالتالي وطنية أيضاً، نتوقع منها مرحلة بعد أخرى أن تقوم بالثورة الديمقراطية، وعندما اتضح لنا شيء من عجز البرجوازية، احترنا. لم نُدخل في حسابنا أصحاب المال الصغير، ولما استولت فئة منهم على السلطة، زادت حيرتنا، ثم آمنا بشعاراتها الاشتراكية...

في تقديري ان لهذه الأزمة سببين جوهريين مترابطين: الأول، والأساسي، أننا لم ندرك خصوصية الأوضاع المصرية في الأساس، خصوصية إلى درجة أن فهمها يحتاج إلى أدوات معرفية خاصة بها. وبهذا كنا ـ وما زال الكثيرون منا ـ نصوصيين متوقفين عند التجربة الأوروبية. لم نكن نأخذ الماركسية كنهج وإنما

كقواعد جامدة ومبادىء أبدية. وفي حقيقة الأمر ـ للأسف ـ كنا بعيدين عن الماركسية ذاتها بتركنا منهجها الحيّ الخلاق.

يعود السبب الثاني إلى الظروف التاريخية للحركة الماركسية المصرية منذ الثلاثينات، ودور المثقفين المهيمن فيها. ومن دون أن أقلل من جهودهم ونضالهم ومن الاضافات العظيمة التي أتوا بها للحركة الوطنية والتقدمية المصرية والعربية، فيجب أن نشير بوضوح إلى أن أقساماً كبيرة من المثقفين الماركسيين المصريين اكتفوا بأن يحاولوا أن يأخذوا من الماركسية منهجاً تحليلياً أو متعة ذهنية وليس في الأساس موقفاً من الثورة إلى جانب الطبقة العمالية. ولذلك لم تكن قضية الوصول إلى السلطة مثارة حقاً. أو إن كانت، بصورة عفوية، استثنائية ومؤجلة إلى أن تنتهي البرجوازية من مهامها، أي إلى أن تقوم هي بالثورة وتصل إلى السلطة. كانت الحركة الماركسية ـ ولا تزال أقسام كبيرة منها ـ تعتبر نفسها عنصراً مساعداً للحركة البرجوازية في حقيقة الأمر وهو شأن كان بدوره يزيد من اكتفائها «بتطبيق» الماركسية دون خلقها.

يكمن الخروج من هذه الأزمة ـ من الناحية الفكرية ـ في العودة إلى المنهج العلمي الماركسي وإلى الموقف الثوري الماركسي معاً. وفي السنوات الأخيرة، بات عدد من الماركسيين الثوريين العرب يبذلون جهوداً خلاقة في هذا الاتجاه. وكان الرفيق مهدي عامل من كبارهم.

إني متفق مع مهدي في الأساسيات الجوهرية لمنظوره، وخاصة في طريقة تناوله الأوضاع الطبقية العربية العامة. ولكن، مع ذلك، هناك بعض النقط التفصيلية أختلف فيها معه. ولعل بعض الاختلافات راجع إلى أن كلاً منا كان يعمل منفصلاً عن الآخر، وأن مثل هذه الشؤون تحتاج في الحقيقة إلى عمل جماعي من فريق له صفة الاستمرار لمدة.

فيما يتعلق بمصطلح « نظام الانتاج الكولونيالي »: لم أجد له تعريفاً دقيقاً شافياً. فقد استعمل الرفيق تعبيرات مختلفة مثل نظام الانتاج ونمط الانتاج، بمعانٍ ليست دائماً المفهوم الدقيق لنمط الانتاج. فهو لم يحدد نمط الانتاج بعنصريه (القوى الانتاجية وعلاقة الانتاج)، وإنما بالشرح بأنه خاص، مختلف بنيوياً عن النمط

الرأسمالي «الطبيعي» وتابع. وإليكم مثلاً أحد تعبيراته: «تحديد العلاقة الكولونيالية كعلاقة انتاج بين انتاجين مختلفين متميزين» (ص ٤٠٥). إن المعنى العام ـ علاقة البنية التابعة موحدةً بالبنية الامبريالية السائدة الموحدة أيضاً ـ معنى صحيح. ولكني أشك أنه يمكن تسمية هذه العلاقة بنمط إنتاج بالمفهوم الجاري لدى الباحثين الماركسيين. على أنه من غير الواضح كيف تكون العلاقة الكولونيالية («علاقة انتاج بين انتاجين») حسب التعبير السابق.

رأينا أن مهدي عامل ينفي إمكانية لتطور رأسمالي في البلدان العربية. وهذا صحيح كقاعدة عامة وعلى المدى الطويل وفي التحليل الأخير. وإنما ليس أمراً مطلقاً. وكمثال، فقد توافرت في مصر ظروف استثنائية ـ كحادث طارىء ـ أيام الحربين العالميتين الأولى والثانية، جرى خلالها تطور رأسمالي محدود في بلادنا.. وبطبيعة الحال، لا يمكن الاعتماد على الاستثناءات في تخطيط نظري، ولكن ينبغي أن ننتبه لها عند وقوعها.

ويرتبط هذا أيضاً بنفي مهدي لإمكان ظهور صناعة كبيرة رأسمالية في البلدان المستعمرة (ص ٣٩٤ وصفحات أخرى). وهذا ليس دقيقاً تماماً، ففي العقود الأخيرة، شاهد العالم تطورات في الرأسمالية العالمية (منها تكوين الشركات عبر القومية) أدت إلى اقامة بعض الصناعات الكبيرة والثقيلة في عدد من البلدان التابعة، لعب فيها الرأسمال الأجنبي الدور الأكبر (كوريا الجنوبية، تايوان، اندونيسيا إلخ...). غير أن هذه التطورات لم تقضِ على التخلف والتبعية، بل على النقيض شددت منها وربطت تلك البلدان بعجلة الامبريالية بصورة أكثر قوة وحدة.

ـ في سياق تأكيده على أن البرجوازية الكولونيالية نشأت وتبلورت بالاعتماد على الغزو الاستعماري وعنفه، يقول الرفيق مهدي (ص ٢٧٨):

«(في ١٨٤٠) **لم تتحرك في مصر أي قوة اجتماعية لتواجه التدخل الاستعماري.** ولا عجب في الأمر فانهيار نظام الاحتكار بفعل العنف الامبريالي كان في صالح البرجوازية في مصر بشكل مباشر، لأن فيه يكمن الشرط الرئيسي لتكونها الطبقي» (الإبراز من عندنا).

هنا أيضاً، الفكرة بأن البرجوازية المصرية وجدت عوناً لها في العنف الاستعماري على إرساء بعض القواعد الرأسمالية بصورة أقوى من الماضي (الاعتراف القانوني بالملكيـة الخاصة للأرض، الإلغاء القانوني للمشترك القروي والطوائـف الحرفية، إلخ).. هذه الفكرة صحيحة بشكل عام وثابتة، تاريخياً من الموقف المتهاون الذي اتخذته القيادة البرجوازية المصرية مـن الاعتصـار الاستعماري بـاعتبـاره امتيـازات وحقوقاً مشروعة. غير أن تعبير مهدي المطلق ليس دقيقاً، من حيث المعطيات التاريخية ولا من حيث نظريته ذاتها عن النظام الكولونيالي. فمن حيث المعطيات، نعلم من مراسلات الفرنسيين في ذلك الوقت أن شيخ الأزهر كوّن «حرساً وطنياً» في ١٨٤٠، والتحق به أفراد من العائلات التي لها بعض الملكية وأغلبهم يعرف القراءة والكتابة، استعداداً لمقاومة التدخل الأوروبي. وقد أمر محمد علي بتسريح هذه «المليشيات» على أثر قيام حركة ضدّه فيها. وكذلك نعلم أن حركات فلاحية ـ بعضها مهدي ـ قامت ضد الوالي باعتباره فاتح أبواب البلاد للافرنج[٦]، ومع ذلك، فالاتجاه العام للطبقة الحاكمة الجديدة ـ أسرة محمد علي وبلاطه ـ لم يكن لمقاومة الضغوط الاستعمارية، واستمر هذا الموقف رغم استثناءات بين الحين والآخر (سعيد، عباس حلمي... إلخ..).

وكذلك، ليس ذلك التأكيد القاطع المطلق دقيقاً من الناحية النظرية. ومن دون الدخول في التفاصيل يمكن القول إن السمات الهجينة للتكوين المصري تجعل البرجوازية المهيمنة فيه ذات موقف مـزدوج مستمر في تناقضه واهتـزازه من السيطرة الاقتصادية للدولة: فهي تجد مصلحة لها في قيام الاحتكارات الحكومية من جهة وتجد مصلحة أيضاً في أن يكون لهذه الاحتكارات حدود. وفي فترات نجد فئات منها تضغط لتوسيع سيطرة الدولة، وفي فترات أخرى تغلب فئة أخرى أو يغلب تيارٌ آخر يطالب بالتحررية الاقتصادية.

---

(٦) أنظر كتابنا «**تحول التكوين المصري من النمط الآسيوي إلى النمط الرأسمالي**»، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٠. ص ٣٠٠ وبعدها.

٢ ـ بين نمط الانتاج الكولونيالي والنمط الآسيوي:

سبقت الإشارة إلى أن صاحب هذه السطور يتفق بدرجة عامة ـ ولكن كبيرة جداً ـ مع منطق الرفيق مهدي عامل. وان الاختلافات بيننا ـ عندما توجد ـ تفصيلية وغير جوهرية. وهذا رغم أن كلاً منا كان يستخدم مصطلحاً أساسياً متبايناً.

يستبعد مهدي عامل ـ مثلي ـ أن البنية الاجتماعية السابقة على السيطرة الاستعمارية كانت اقطاعية في البلدان العربية ويرجح أنها كانت « استبدادية » (ص ٢٦٦). ولفظ « الاستبداد الشرقي » كان أحد التعبيرات المرادفة للنمط الآسيوي عند ماركس في كتاباته الأولى خاصة، كما أن الموضوع اشتهر بهذا العنوان على يد **كارل فيتغوجل**. فمهدي وأنا في هذا إذن قريبان جداً، وإن لم يكن هو أعار الموضوع أكثر من التفاتة عابرة في هذا الكتاب.

تركز دراسة مهدي عامل على التكوين الاجتماعي العربي في العهود الاستعمارية وبعدها، ولا يتعرض إلى الفترات السابقة لها إلا نادراً في هذا الكتاب. وعلى العكس فأعمالي الأساسية عن النمط الآسيوي تتعلق بماضي مصر من ما قبل التاريخ إلى حوالي ١٨٥٠، ولذلك، فاحتمال الخلاف على التفاصيل بيننا قليل في حين أن احتمالات الاتفاق كبيرة نظراً لأننا كلانا نحاول اتباع منهج واحد، يتلخص في البحث عن الخصوصية في إطار المادية التاريخية الماركسية.

ومع ذلك، فقد بدأتُ في السنوات الأخيرة ألتفتُ إلى آثار النمط الاسيوي في التكوين الاجتماعي المصري الحالي، مبرزاً وحدة بنيته التابعة من جهة، والتمفصلات التي تربط كلاً من النمطين الرأسمالي والآسيوي، والآليات الداخلية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي تبقيها جميعاً غير متطورين وغير متفككين في الوقت نفسه [٧]. وقد بدأت في الفترة الأخيرة أركز على هذه الظاهرة من الزاوية الفكرية،

---

(٧) أنظر الفصل الأخير في تحول التكوين المصري (المصدر السابق)، وكذلك « مصر شبه الشرقية » (سبق ذكر المصدر)، وكذلك « إشكالية التوصيف الاجتماعي للمثقف

ومنها تأثيراتها على الوعي التلقائي الشعبي وعلى بعض المفاهيم في الفكر الاشتراكي المصري[٨]. والذي استطيع قوله هو أن هذه الاجتهادات المتعلقة بآثار النمط الآسيوي في مصر تؤكد تماماً صحة الاستنتاجات التي وصل إليها الرفيق مهدي، وإن كان هو قد وصل إليها عن طريق التأمل النظري، في حين أن الذي أرشدني إلى النتائج الفكرية نفسها هو الدراسات العينية المتتالية، بصورة ملموسة: ومنها التمسك أكثر من أي يوم مضى بالماركسية منهاجاً وموقفاً ثورياً، الاقتناع اليقيني العلمي بأن الطبقة الوحيدة التي في امكانها أن تقود بلادي وشعبي نحو التحرر والتقدم هي الطبقة العمالية بفضل قدراتها الموضوعية الكامنة على الثورة الاشتراكية.

بل يمكن أن نضيف إلى ذلك أن الدراسة في ضوء النمط الآسيوي لتاريخ مصر ـ ولأغلب البلدان العربية في ظني ـ تكشف عن بعض الجذور الاجتماعية الاقتصادية لسمات النظام الكولونيالي ونذكر هنا جانباً منها في اقتضاب:

بالنسبة للنبتات الأولى للبرجوازية وإرهاصاتها في الفترة السابقة للاستعمار، نشأت الأصول المبكرة للبرجوازية المصرية من مصدرين رئيسيين: الأول من الطبقة الحاكمة وحولها، أي من خلال التعامل مع الثروات التي كانت تستخرج من استغلال المنتجين وسلب البلدان المفتوحة وأرباح احتكارات الدولة في التجارة والصناعة والتعدين. «برجوازية الدولة» هذه كانت تتناقض مع الدولة الشرقية في مصر من حيث إنها كانت تنزع إلى الملكية الخاصة، ولكن هذا التناقض لم يكن تناحرياً، بل ثانوياً: لأن المصدر الأساسي لأرباحها كان ثروة الحكام والنظام

= المصري»، ورقة مقدمة إلى ندوة الانتلجنسيا العربية (القاهرة، مارس ١٩٨٧)، والنمط الآسيوي للانتاج: ورقة رؤية، ورقة غير منشورة مقدمة إلى فريق الخريطة الاجتماعية بالمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية بالقاهرة، يناير ١٩٨٧.

(٨) أنظر للكاتب «الحركة العمالية المصرية ١٩٣٦ ـ ١٩٣٨»، ورقة بالفرنسية مقدمة إلى ندوة ١٩٣٦ والعالم العربي، باريس، ديسمبر ١٩٨٦. والحركات المهدوية المصرية الأخيرة، ورقة غير منشورة، يناير ١٩٨٦. وسلسلة المفاهيم الاقتصادية لدى المفكرين الإسلاميين، ثلاثة كتب تحت الطبع لدى مجلة «النهج». وفي اليد عمل بعنوان المركبات الرئيسية للفكر الاشتراكي المصري (لم يكتمل بعد)، إلخ.

الاستغلالي القائم حينذاك، وأوجد هذا استعداداً تاريخياً لديها لكي ترتبط بالأجانب عندما سيطروا على الدولة.

والمصدر الثاني للبرجوازية كان أعيان الريف الذين يتعاملون مع الفائض القليل الموجود في أيدي الفلاحين من جهة، ومع الثروات التي تجمعها الطبقات السائدة في الريف. كان هذا القسم من البرجوازية على الأغلب يتناقض أيضاً مع سياسة الدولة الاحتكارية، فلما سيطر الاستعمار، انفتح أمام برجوازية الريف إمكانيات أكبر للربح وحرية أكبر للنشاط. ويفسّر هذا استعداد البرجوازية المصرية عامة أن تكون ذات وطنية متواضعة وغير جذرية، وجزءاً عضوياً من البنية الكولونيالية.

هذا ويبدو مما كتبه مهدي عامل أن الظروف في لبنان كانت مختلفة نوعاً، من حيث درجة مركزية الدولة إذ يذكر أن السيطرة الاستعمارية قضت على الأصول الأولى للبرجوازية اللبنانية ونشأت برجوازية جديدة متكيفة مع الاستعمار.

بالنسبة للطوباويات الشعبية، وأغلبها من مصدر فلاحي، توضح دراسة النمط الآسيوي في مصر أن علاقة الفلاحين بالدولة كانت علاقة « أبوية » Patriarcale ، فيها في وقت واحد طبيعة الاستغلال الطبقي وطبيعة الوصاية. حركات المقاومة الفلاحية لم تكن تستهدف تغيير النظام من جذوره وإنما فقط العودة إلى ماضٍ مثالي كانت تتصور أنه أقل ظلماً وأكثر عدلاً. وعندما غزا الاستعمار البلاد، ربط الفلاحون بين الاستغلال الرأسمالي وبين القهر الاستعماري. فلم يكونوا سنداً للتحول الرأسمالي الشكل الذي استفادت منه البرجوازية الكولونيالية. وهنا أيضاً يساعدنا مفهوم النمط الآسيوي على تقديم الأصول التاريخية لما يذكره الرفيق مهدي من أن جانباً من حركات البرجوازية الصغيرة في البلدان العربية يعمل على العودة إلى الخلف، فله وجه رجعي بالمعنى الاجتماعي السياسي.

بالنسبة لوجود أنماط إنتاج مترابطة في تكوين موحد، لقد بدأ الغزو الاستعماري في وقت كان النمط الآسيوي في مصر قد دخل فيه مرحلة تفكك وتحلل. كان التكوين يمر في نوع من مرحلة الانتقال الطويلة، تواجدت فيه بقايا عادات عبيدية

شرقية ونظام إقطاعي مترابطة بالنمط الآسيوي الأساسي و «ملونة» منه مع إرهاصات للنمط الرأسمالي. أيّ من القوى الاجتماعية المحصورة كان عاجزاً عن إتمام تحويل ثوري إلى الرأسمالية، الأمر الذي يفسّر لماذا كان الوضع شديد الضعف أمام الغزو الاستعماري. وإذا كانت السيطرة الاستعمارية قد حققت بعض التحولات الهامة في اتجاه الرسملة، فإنها في الوقت نفسه أرادت أن تحافظ على ذلك الضعف الذي يسهّل عليها اعتصار البلاد. ويساعدنا هذا أيضاً على إدراك لماذا بقيت في مصر بقايا الأنماط السابقة للرأسمالية، إذ تضافرت في هذا الاتجاه كل من القوى الاستعمارية والقوى البرجوازية والقوى الفلاحية ذاتها.

بالنسبة «**للاتفارق الطبقي**» الذي يشير إليه الرفيق مهدي، منظور النمط الآسيوي يمكّن المرء من اقتفاء أصله في العهود السابقة، ومن إدراك هياكله بصورة أوضح اليوم. ذلك أن المجتمع المصري مثلاً قبل الرأسمالية كان مجتمعاً مشتركياً بمعنى أنه كان مكوّناً من مشتركات Communautés (مشتركات قروية، طوائف الحرف، طوائف التجارة «أو جاقات» أو طوائف الجنود، طرق صوفية، قبائل وبطون بدوية، عشائر فلاحية، إلخ...) ذات مهام اقتصادية واجتماعية وإدارية سياسية. لم تكن هذه المشتركات تسووية (أي لم تكن مشاعات) بل كان بداخلها تمايز طبقي تستره وتجعله غامض العلاقات المشتركية (مثل الانتماءات الطائفية والمحلية من نوع شبيه بالذي يسميه ابن خلدون «عصبية»).

ومع التحولات إلى البنية الكولونيالية، فقدت الأغلبية الساحقة من هذه المشتركات وظائفها الاجتماعية الاقتصادية الجوهرية وصفاتها الرسمية القانونية في مصر (ولعلها بالعكس ما زالت تحتفظ بالكثير منها في لبنان)، ولكن العديد منها بقي كأشكال خافتة للترابط في النشاط الاقتصادي والاجتماعي والفكري والثقافي الديني. ونظراً للقهر الذي تمارسه الطبقة الحاكمة ومنعها أو طمسها المنظمات التطوعية المعتادة في البلدان الرأسمالية المتقدمة (النقابات العمالية، الاتحادات الفلاحية والجمعيات المستقلة الأخرى)، حدثت وتحدث عملية إعادة انتاج مستمرة وتلقائية للروابط المشتركية ـ أسميها هياكل عَبْر طبقية لأنها تجمع أناساً من طبقات مختلفة حول محور مثل الدين (البنوك الإسلامية) أو الأصل الاقليمي (جمعيات أبناء

الاقاليم) أو المهنة (النقابات المهنية) الأمر الذي يحافظ على طمس التمايز الطبقي الفعلي في المجتمع وعلى تدني الوعي الطبقي، فيخصب الأرضية للفكريات الطوباوية.

* * *

ومع ذلك، فلا بد من الاشارة إلى بعض التحفظات والاضافات:

- مفهوم «نمط الانتاج الكولونيالي» يحتاج في رأيي إلى المزيد من العمل لرسم حدوده وسماته كأداة معرفية وتحليلية، من حيث الآليات الداخلية ووضع وعلاقات عناصره المختلفة الداخلية والخارجية. ومن بين النقط التي تحتاج إلى استجلاء، تحديد النمط السائد في البنية الكولونيالية. وقد يختلف «النمط الرأسمالي الشكل» (والكولونيالي الجوهر) في لون رأسماليته بين بلد عربي وآخر. ولكني لا أشك في أنه هو السائد في مصر. وكذلك الآليات الخارجية والداخلية في النظام أي تلك التي تربطه بالتبعية والأخرى التي تربط أنماط الانتاج المتباينة الأشكال ببعضها البعض - تحتاج إلى المزيد من الدراسة والتعميق التفصيلي، ولعلها تختلف من بلد عربي إلى آخر. ففي أغلب دراسات سمير أمين مثلاً تأكيد على أن للتجارة الخارجية دوراً محورياً، ولكني أميل إلى البحث في عوامل أخرى أعتقدها قائمة إلى جانب التجارة وكامنة في صميم علاقات الانتاج والعلاقات الطبقية من الناحية الاقتصادية، وكذلك غيرها، مرتبطة بنواحٍ هيكلية اجتماعية وثقافية. إنه بالاختصار وضع متكامل ومتعدد الأسباب...

هذا إلى أنني أتمنى أن نجد مصطلحاً بالمعنى نفسه، ولكن أقرب إلى التركيب اللغوي العربي حتى يسهل استعماله في أوساط واسعة[٩].

- لم يشر الرفيق مهدي في تحليلاته الشاملة إلى دور الدولة بصورة كافية. ويخيل إليّ أن التجربة اللبنانية الخاصة كانت الخلفية التي تسببت في ذلك. أما في مصر،

(٩) ألفاظ مثل بروليتاريا وامبريالية وبرجوازية ودوجماتية إلخ، ما زالت تواجه صعوبة هائلة في شق طريقها بين الأوساط المناضلة الشعبية.

فالدولة ـ كجهاز بيروقراطي قاهر من جهة، وذي مهام اقتصادية من جهة أخرى ـ هي البوتقة التي تنصهر فيها جوانب رئيسية للأنماط المختلفة الموجودة في التكوين المصري، وتمارس عليـه فعلها: الدولة كانت ـ ولا تزال ـ الأداة الكبرى لتنظيم هذا التكوين طبقاً للقواعد ذات الشكل الرأسمالي والجوهر الكـولـونيـالي. وفي الوقـت نفسه، كانت الدولة ولا تزال الوسيلة الكبرى المحافظة على الأنماط قبل الرأسمالية (الإنتاج الصغير، الهياكل الدينية والطائفية والعشائرية، الحكم الشمولي والحائل دون الديمقراطية البرجوازية). وأخيراً، فالدولة في مصر هي الميدان الذي تتم فيه عملية الاستبدال الطبقي متكررة وتحت ستار أكثر الشعارات بريقاً. الدولة في مصر هي عرش البرجوازية الكولونيالية وفراش ولادتها وحصنها الحصين في وقت واحد. ولا يدحض هذا منظور الرفيق مهدي، بل على العكس يزيده تأكيداً وبروزاً ورسوخاً علمياً. ويزيد هذا الأمر الضرورة إلحاحاً للثورة التي تقيم سلطة جديدة ودولة جديدة.

٣ ـ من أجل تنقية الفكر الماركسي المصري من المتعلقات غير الماركسية:

في هذا الجزء، نود الإشارة إلى بعض المفاهيم المنتشرة في الحركة الماركسية المصرية والتي ينقدها عن حق الرفيق مهدي عامل. سبق القول إنه يعترض على الحديث عن «تطبيق» الماركسية على الواقع المتخلف، لأن هذا المفهوم يتضمن الاعتماد على فكر متكوّن سابق، في حين أن ادراك ماهيّة التخلف يقتضي صناعة أدوات مفهومية خاصة. إن «التطبيق» يعني افتراض التماثل بين البلد المتقدم رأسمالياً وبين البلد التابع. على أن هذا الأخير رأسمالي أيضاً من حيث الكيف، ولكنه أقل من الأول رسملة من حيث الدرجة.

ـ يندرج تحت هـذا العنـوان ـ الاعتراض على مفهـوم «تطبيـق» الماركسيـة ـ اعتراض مهدي عامل على تسمية مُلاّك الأراضي الكبيرة إقطاعيين. ويشير في هذا الصدد إلى مقولة «تحالف الاقطاع والاستعمار» على أنها مقولة برجوازية لأنها توهم

بإمكان فصل هؤلاء عن البرجوازية الرأسمالية مما يعطي هذه الأخيرة إمكانية القيام بدور ثوري » (ص ٣٩٦).

إن التأمل في الواقع المصري يبينّ لنا كم هذه الفكرة صائبة. فالذين أدخلوا تسمية الاقطاع على مصر هم علماء الحملة الفرنسية وقادتها العسكريون الذين اعتبروا المماليك إقطاعيين وعلماء الأزهر والتجار برجوازيين، متوقعين أن يجدوا من الأخيرين المساندة ضد الأولين كما حدث في أوروبا. غير أن آمالهم خابت. ليس فقط لأنهم كانوا غزاة أجانب فوقف ضدهم الشعب والبدو متحالفين مع المماليك. بل أيضاً لأن النظرية الفرنسية كانت خاطئة. وفيما بعد، اعتمد منظرو الناصرية على المقولة نفسها وأضافوا « البرجوازية المستغلة » لهذا الحلف (الاقطاعي الاستعماري) ليعطوا للإصلاحات التي تمت حينذاك طابعاً خليطاً فريداً برجوازياً واشتراكياً في وقت واحد: برجوازياً لأنه موجّه ضد الاقطاع واشتراكياً لأنه ضد البرجوازية. هذا في حين أن تلك الاصلاحات كانت في نهاية الأمر هي الأخرى تعيد تجديد البنية التابعة بإعادة إنتاج بعض السمات للنمط السابق للرأسمالية (توسيع الملكيات الصغيرة والقزمية مثلاً) وللنمط الرأسمالي الكولونيالي (زيادة الزراعات السلعية التصديرية والاعتماد على استيراد القمح مثلاً).

ـ ترتبط فرضية « تحالف الاقطاع والاستعمار » بفرضية المراحل الثورية لحركة التحرر في البلدان العربية، بأن كل مرحلة تجري تحت قيادات طبقية متتالية ـ الاقطاع فالبرجوازية فالطبقة العمالية ـ وتتضمن تحالفات استراتيجية مختلفة ومتدرجة. وسبقت الإشارة إلى نقد الرفيق مهدي عامل لمفهوم المراحل هذه على أساس أنه لا يمكن أن يحدث تحرر وطني دون هدم البنية الكولونيالية أي دون إحداث الثورة الاشتراكية، وهو نقد نتفق معه عليه.

ولكنا نود في هذا الصدد أن نلاحظ أمرين: أما **الأول**، فهو أن نقد نظرية المراحل الوطنية يعني في الحقيقة ـ ضمناً ـ نقداً لإحدى أطروحات ستالين الشهيرة في المسألة الوطنية، وهي القائلة إن الاقطاع ثم البرجوازية ثم الطبقة العمالية تتولى بالدور قيادة الحركة التحررية في المراحل الثلاث المتتالية. وأنا موافق على نقد هذه النظرية،

بل أعتقد أننا في احتياج شديد إلى مراجعة أطروحات ستالين على العموم وبخاصة تلك المتعلقة بأحوال المستعمرات والحركة الثورية فيها حتى نفرز مايتفق مع واقعنا ومع الخصوصية العربية في نهاية القرن العشرين.

وأما الأمر الثاني، فهو أن أقساماً واسعة من الحركة الماركسية المصرية فهمت من تلك المقولة الخاطئة ضرورة التحالف الاستراتيجي مع البرجوازية في مرحلة تحالف الاقطاع والاستعمار، ثم.... التُحالف الاستراتيجي مع «البرجوازية الاشتراكية» في المرحلة التالية. ثم جاءت الفترة الساداتية المباركية حيث بدا للبعض أن تقويض الهياكل الناصرية (من هدم جزئي لقطاع رأسمالية الدولة وسيطرة الرأسمال الأجنبي، وعودة عدد من كبار الملاك السابقين إلى مراكز النفوذ وتعويض آخرين وعودة جزئية للمناخ السياسي السابق ليوليو ١٩٥٢) يعني الرجوع إلى المرحلة السابقة (ولذا سميت الأحوال الحاضرة في العديد من الكتابات اليسارية «بالردة»). وانطلق بعض الماركسيين المصريين أيضاًمن ملاحظة التناقضات في صفوف البرجوازية المهيمنة لكي يجدوا ضرورة التحالف مع البرجوازية «المنتجة» ضد البرجوازية «الطفيلية» المتحالفة مع الاستعمار.. منعاً للمزيد من التبعية وإنقاذاً لما يمكن إنقاذه وترشيداً للنظام ما دام التحالف مع الجزء «المستنير» منه شيء لا بدّ منه. وهكذا تؤدي تلك النظرية عن المراحل في حالتنا إلى وضع التحالف مع البرجوازية الحاكمة على رأس جدول الأعمال فترة بعد اخرى ومرحلة بعد مرحلة، وإلى تأجيل المهام الاشتراكية إلى أجل غير مسمى، ذلك أن شتى الفئات البرجوازية لا تحل المشكلة الوطنية ولا مشكلة التنمية لكونها منتمية عضوياً إلى البنية القائمة انتماء لا تناقض تناحرياً فيه، فتظل قضية التحالف ضد الامبريالية مثارة وحادة. ونظراً ـ من جهة أخرى ـ إلى أن ثمة باستمرار تناقضات قائمة ـ وإن لم تكن تناحرية ـ بين البرجوازية والامبريالية، فعدد من الماركسيين المصريين يجدون في ذلك الحجة والمبرر لكي يدعوا إلى الحلف الوطني تحت القيادة البرجوازية دعوة لا تنقطع أبداً.

تنطلق نظرية «ترشيد» الرأسمالية المصرية ـ وهي ذات الصوت العالي في الفترة الحالية في مصر في أوساط ماركسية بارزة ـ تنطلق من الاعتقاد الواهم أن فئات من البرجوازيـة أكثر تعقلاً برجوازياً من أخرى، وتعمل على إيجاد نظام رأسمالي مصري

يماثل النظم الموجودة في البلدان الرأسمالية المتقدمة أي الخالية ـ ولو قليلاً ـ من مثالب التبعية والتخلف. ويُشار أحياناً إلى تلك الفئـات على أنها متوسطة أو مرتبطة بالسوق المحلي أو مستنيرة فكرياً. والحق إن خطاب تلك الفئات كثيراً ما يوحي بذلك. ولكن بين الكلام والفعل المتسق معه مسافة لا يتمّ عبورها ليس فقط لأن تلك الفئات من الضعف والسلبية العضوية بدرجة كبيرة، وليس فقط لأنها لا تريد بأي ثمن أن تتحرك الجماهير الشعبية والعمالية، ولكن لأنها أساساً ليست مستعدة في الحقيقة لأن تقوم بأي عمل قد يحدث ثغرة أو شرخاً في البنية التي تنتمي إليها تلك الفئات انتماءً لا فكـاك منه. وليس من أقل الدلائـل على ذلك أن أبرز المتحدثين باسم هؤلاء الراشدين والعقلاء ـ وبعضهم له ماضٍ خدم فيه تحت لواء حكومة تقدمية، بل ناضل في الصفوف الاشتراكية فترة ـ سرعان ما يساند سياسة التبعية والرجعية في لحظـة القرارات الحاسمة، مكتفياً بالاعتراض على تفاصيل فرعية غير جوهرية. وقد أشار الرفيق مهدي عامل إلى أن خطاب تلك الفئات الواعد يعبر عن طوباويتها وإنْ ردده بعـض الماركسيين (ص ٢٩٤ ـ ٢٩٥). غير أن البراهين الواقعية تتكرر وتثبت أنه وهم يفيق منه في الوقت الحالي عدد متزايد من المناضلين شيئاً فشيئـاً.

ـ يحتوي كتاب مهدي عاملٍ في صفحاته الأخيرة على تحليل نقدي لأول كتاب أصدره رفعت السعيد عن تاريخ الحركة الاشتراكية في مصر. واسمحوا لي أن نتوقف قليلاً أمام ذلك التحليل النقدي لأهميته الفكرية البالغة وللتأثير الضخم الذي تمارسه سلسلة الكتب التي أصدرها رفعت السعيد في المجال نفسه.

يدور نقد الرفيق مهدي حول أن رفعت السعيد في كتابه لم يبرز القطع الفكري بين الحركة الاشتراكية التي سبقت تأسيس الحزب الشيوعي المصري الأول في ١٩٢٤ وبين هذا الحزب رغم أن الأولى كانت في جوهرها ذات سمات طوباوية برجوازية صغيرة وأن الثاني كـان في جـوهـره يحمـل الفكـر الاشتراكـي العلمـي ـ الماركسي ـ للطبقة العمالية. وإذا كـان رفعـت السعيـد قـد أشـار إلى الانتماءات الفكرية المختلفة لأهم الشخصيات التي وجّهت كلاً من الاتجاهين، وجاء بعدد من التفاصيل عن التصريحات والبيانات والنشاطات هنا وهناك، فإنه في الحقيقة اكتفى بأن يلمس بصورة سريعة وسطحية ذلك القطع الفكري بين الفكر الاشتراكي للبرجوازية

الصغيرة والماركسية المعبرة عن الطبقة العمالية. وقد اشتدّ الطمس وزاد ستار الغموض على ذلك الفاصل القاطع في الفترات التالية لاختفاء الحزب الشيوعي المصري الأول، وهي الفترات التي أرّخ لها رفعت السعيد في كتبه التالية. إذ اهتم بالدرجة الأولى وبصورة أساسية بأسماء الأشخاص وبالنشاطات ووضع في الدرجة الثانية الخطوط والانتماءات والمواقف الفكرية، وبذل جهداً مكثفاً لانكار الخلافات الفكرية والمذهبية، وفي الوقت نفسه ألح إلحاحاً متكرراً على السمات المشتركة التي تبرر في نظره ضرورة الوحدة التنظيمية بين جميع التيارات الاشتراكية مهما كانت انتماءاتها الطبقية.

لمنظور رفعت السعيد أساسه الواقعي التاريخي والطبقي، ويشير الرفيق مهدي إلى بعض الجوانب منه بأن فكر الطبقة العمالية لم يكن قد نضج بعد، لأنها ـ كطبقة ـ لم تكن قد تحدّدت تحديداً كافياً بعد (ص ٤٧٧ ـ ٤٧٨). ونضيف من طرفنا أيضاً أن العهود التي تلت ١٩٢٤ وامتدت حتى الآن شاهدت ظهور عدد لا يحصى من المنظمات التي تتبنى الماركسية أو الاشتراكية العلمية بصريح القول وارتبطت بصورة أو بأخرى بأشخاص أو بمجموعات يقع فكرها على هامش الماركسية أو يرفضها مع التمسك بالنداء الاشتراكي. وكثيراً ما اتّحدت هذه المنظمات أو اندمجت تنظيمياً، مما يوحي بأن تلك الاختلافات والخلافات الفكرية لم تكن في الحقيقة جوهرية أو حاسمة. غير أن لهذه الصورة وجهاً آخر أو أكثر من وجه:

منها أن عمليات الوحدة المتكررة كانت تتلوها عمليات انقسام وتفكك متكررة أيضاً. وهو أمر يدلّ على أن الخلافات الفكرية لم تكن تُحل، وأن الأسس المشتركة لم تكن تتفق مع الأوضاع الواقعية والمهام التي كانت تطرحها، وانه كان يوجد باستمرار سعي لاستكشاف الطريق الثوري.

وعلينا أيضاً الالتفات إلى أن الموقف النظري من الوقائع التاريخية يجب ألا يكتفي بمجرد تسجيل الأحداث. فإذا كانت الطبقة لم تكن قد تحررت بعد من الفكرية البرجوازية الصغيرة، فلأن عدداً من الذين ينظّرون باسم الماركسية خلطوا بينها وبين اشتراكيات البرجوازية الصغيرة ولم يساعدوا بالتالي على انعتاق الطبقة العمالية من قيودها الفكرية وعلى تحديد شخصيتها المستقلة وتأكيدها.

لقد كانت فترة الحكم الناصري برهاناً ساطعاً على ذلك، حيث تمّ حل الحزبين الشيوعيين المصريين باسم وحدة الصفوف الاشتراكية ـ أي الوحدة بين الماركسية واللاماركسية، والوحدة بين الطبقة العمالية وبين فئات مختلفة من البرجوازية (برجوازية وطنية أو غير مستغِلّة، فلاحون، جنود، مثقفون إلخ،) في تنظيم سياسي واحد، والوحدة بين التنظيمات النقابية وبين الإدارات العليا لرأسمالية الدولة، وبين النقابيين وأجهزة السلطة. والأغلب أن هذا كله طُرح عليه رداء تنظيري اشتراكي اللون واحياناً ماركسي المصطلح. ولا نجد نقداً أو إنكاراً لذلك في كتابات رفعت السعيد[١٠]. ولا نريد الإطالة في هذا الصدد حتى لا نخرج من إطار المناقشة المحددة لكتاب الرفيق مهدي عامل، غير أن المقال الذي نحن بصدده ـ المكتوب في أواخر الستينات ـ ما زال صادقاً اليوم بالنسبة لمصر حيث لا يزال الخلط بين الماركسية واللاماركسية منتشراً في دوائر اشتراكية واسعة.

تعبّر الفكريات والنظريات الاشتراكية غير الماركسية في مصر عن تلك الفئات الاجتماعية العريضة المرتبطة بوشائج عديدة بأنماط الانتاج السابقة على الرأسمالية. ليس هذا فحسب، بل تعبّر أيضاً عن التأثير الفكري الضخم الذي تمارسه تلك الفئات من اصحاب المال الصغير على أقسام واسعة من الطبقات الأخرى، منها فئات عمالية مختلفة وأخرى هامشية، وكذلك أوساط ثقافية هامة. وهناك أكثر من هذا، وهو أن الطبقة المسيطرة ـ في أحوال اشتداد الأزمة الاجتماعية والنضالات الشعبية والعمالية ـ ترحب بأن تستخدم تيارات شعبوية معينة الخطاب الاشتراكي اللاماركسي. وليس هناك امكانية للقضاء على هذا الارتباك الفكري طالما البنية الكولونيالية قائمة، تتغذى من تربتها جذور الاشتراكيات غير الماركسية.

ولكن الأمر الممكن بدرجة كبيرة هو بذل الجهد المستمر لتنقية الماركسية المصرية، ولتحرير الأقسام الطليعية من الطبقة العمالية من النفوذ الفكري والسياسي الشعبوي، من خلال العمل النضالي والنقدي. وهو في الوقت نفسه عمل سوف يقوم

---

(١٠) أنظر بشكل خاص الفصل الرابع من كتابه الأخير تاريخ الحركة الشيوعية المصرية ١٩٥٧ ـ ١٩٦٥؛ القاهرة، شركة الأمل، ١٩٨٦. ص ١١٣ وبعدها.

بدورٍ هام في « تحرير البرجوازية الصغيرة من أسر أيديولوجيتها » كما يقول الرفيق مهدي عامل (ص ٤٨١) ويستوعب ما في الاشتراكية الطوباوية المصرية من تراث ناقد للمجتمع الطبقي ومن حافز لبناء مجتمع العدالة والحرية والتقدم. ولا شك أن فكر مهدي عامل سلاح ماض في هذه المعركة الضرورية.

صلاح العمروسي

حول نظرية نمط الانتاج الكولونيالي

[عرض نقدي]

١ ـ مقدمة:

لعل أنسب تكريم للشهيد المناضل والمفكر الماركسي البارز، مهدي عامل الذي استشهد برصاصات غادرة من تيار الظلامية والتحجر والسّلَفية ومناهضة العقل الذي يسود عالمنا العربي اليوم، نقول لعل أنسب تكريم له هو أن نتابع إنتاج شهيدنا الفكري.

ولكن متابعة فكر شهيدنا لن تكون مُرضيّة حتى له هو نفسه، إذا ما جرت بصورة تقريظية غير نقدية، فمن خلال التناول النقدي سوف يتواصل الفكر ويستمر، وسوف يصبح هذا الفكر سلاحاً نقدياً في أيدي طبقات الكادحين، ليتحول بهم ومنهم إلى نقدٍ للسلاح الذي يصنع دوماً للبشرية عالماً جديداً.

لقد كانت مأثرة مهدي عامل الكبرى، تتمثل في تلك الجرأة في إعادة طرح المسلّمات التقليدية للفكر الماركسي التقليدي السائد في عالمنا العربي للنقاش، فمهما

يكن حظ محاولته من الصواب أو الخطأ، فإنها فتحت باب الاجتهاد والتجديد والخلق. وكانت البداية فيما يتعلق بموضوعنا بمقالين نظريين مطولين نشرا في مجلة الطريق اللبنانية تحت عنوان « الاستعمار والتخلف » في عامي ١٩٦٨، ١٩٦٩ ليواصل موضوعه في عام ١٩٧٠ في تعليق مطوّل على كتاب « اليسار الحقيقي واليسار المغامر » والذي كان نتاجاً لمناقشة فكرية واسعة النطاق بين الماركسيين اللبنانيين، كان أحدَ طرفيها محسنُ ابراهيم زعيمُ منظمة العمل الشيوعي اللبناني الآن، وطرفَها الآخر مفكرو الحزب الشيوعي اللبناني ومن بينهم مهدي عامل، وأخيراً أخرج كتابه « مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني » بجزأين: أحدهما بعنوان « في التناقض » والثاني « في نمط الإنتاج الكولونيالي ». وقد نُشر كل ذلك في كتاب واحد في ١٩٨٥، الطبعة الرابعة، عن دار الفارابي، وهو ما سنعتمد عليه في عرضنا النقدي هنا.

ومن الواضح أنَّ تلك المناقشة لها صلة وثيقة بهزيمة حزيران/يونيو ١٩٦٧، تلك التي هَزمت المسلّمات التقليدية في فكر الماركسيين العرب، وأحدثت مخاضاً جديداً لفكر ماركسي جديد. ولكن آراء مهدي عامل تضمنت أيضاً تأثيرات صعود التيار البنيوي الماركسي في فرنسا في الستينات، فكانت مساهماته محاولة لتطبيق النظريات «البنيوية الماركسية» على واقع بلادنا.

وعلى غرار مفهوم ألتوسير عن « القطع المعرفي » أراد مهدي عامل أن يقوم « بثورة منهجية ». ولكن بينما كان ألتوسير يقصد « بالقطع المعرفي » ثورة ماركس المنهجية إزاء مفكّري عصره البرجوازيين الذين مهدت أبحاثهم للماركسية، فإن مهدي عامل قصد « ثورته المنهجية » وقَطْعَه المعرفي أن يكونا إزاء مسلّمات الفكر الماركسي التقليدي في عالمنا العربي. بل وأُسس الفكر الماركسي نفسه بشكل عام. وكما يقول هو نفسه في صدر مقاله الأول « الاستعمار والتخلف محاولة في فهم العلاقة الكولونيالية »، « إذا أردنا أنْ نحرر فكرنا ونجعله خلاَّقاً، أي قادراً على أنْ يُنتج معرفة علمية، وجب علينا القيام بما يمكن تسميته ثورة منهجية... لقد اعتدنا أنْ ننظر إلى الواقع، واقعنا، من خلال فكر متكوّن، هو الفكر الماركسي، نحاول تطبيقه على هذا الواقع بشكل ينسجم معه وفي الوقت ذاته، بشكل يحافظ على أمانتنا

لهذا الفكر المتكوِّن الذي بيننا ... « ثم يقول » إذا نظرنا إلى هذا المنهج التطبيقي رأينا أنّ المنطلق في معالجة الواقع هو الفكر المتكوِّن، لا الواقع في جدّته وتعقّده. وهنا يكمن خطأنا المنهجي الرئيسي، لأنّ تطبيق الفكر المتكوِّن على الواقع الجديد لا يمكن أن يؤدي في النهاية إلى معالجة هذا الواقع نظرياً، أي إلى معرفته، بل إلى إدخاله بالعنف في قوالب الفكر المتكوِّن المحدَّدة....» ثم يقول «.. إذا كنا نريد فعلاً أن ينشأ عندنا ولنا فكر ماركسي صحيح قادر على النظر إلى الواقع نظرة علمية، فعلينا ألاّ ننطلق من الماركسية كنظام فكري متكوِّن نحاول تطبيقه على واقعنا، بل علينا أنْ ننطلق من واقعنا في حركته التكوينية. وهذا الانطلاق هو حركة تفكير في الواقع التاريخي بالذات لا تتردد مطلقاً في أنْ تضع موضع التساؤل أُسس فكرنا المتكوِّن وضعاً منهجياً كي يكون بإمكان فكرنا أنْ يتكون كفكر ماركسي، إن وضع فكرنا الماركسي المتكوِّن موضع التساؤل هو الطريق الوحيد لتكوُّن فكرنا الماركسي».

ولكن مهدي عامل يسارع بعد تلك النتيجة الخطيرة التي انتهى إليها إلى وضع التوضيح التالي، وهو أنّ « هذا النقد للفكر المتكوِّن لا يقوم باسم فكر آخر مناهض له، أو باسم الرجوع إلى ما يسمى بفكرنا الأصيل، بل باسم الماركسية بالذات. والماركسية هي الفكر الوحيد الذي بوسعه أن يقوم بعملية النقد الذاتي بلا أي خوف» (ص ٣٧٢ - ٣٧٣).

ثم يحدد مهدي عامل هدفه كما يلي: « إن فكر ماركس تكون في أساسه انطلاقاً من نظر ناقد في نظام الانتاج الرأسمالي، فهو قبل كل شيء فكر غربي»... وبتعبير آخر، يمكننا القول بأنّ فكر ماركس ومن ثم جهاز المفاهيم الأساسية للماركسية هما، دون شك، نتاج مباشر للتجربة التاريخية الغربية» (ص٣٧٤).

فمن الواضح إذن أنّ الهدف، هو تكوين فكر ماركسي جديد، وكذلك جهاز ماركسي جديد للمفاهيم الأساسية يكون صالحاً لتحليل واقع التخلّف والتبعية في «العالم الثالث»، فهذه إذن هي الثورة المنهجية التي يشهد فيها مهدي عامل.

ولعله من المناسب، أن نتوقف هنا لنبدي بعض الملاحظات النقدية. فمن

الواضح ان مهدي عامل ينكر هنا عمومية أو شمولية المفاهيم الماركسية أو بكلماته «جهاز المفاهيم الأساسي» للماركسية وذلك باعتبارها فكراً غربياً أو مفاهيم غربية لا أكثر، وذلك رغم أنه حاول إنكار ذلك بقوله أنه «لا ينفي مطلقاً عن هذا الفكر (أي فكر ماركس) صفة الكونية (أو العمومية أو الشمولية) فيه.. نكونية هذا الفكر تكمن في كونه تحليلاً علمياً لظاهرة تاريخية محددة خاصة بالغرب، ذلك أن وجود الكونية دائماً مميز، والتميّز شرط أساسي لوجود الكونية» (ص ٣٧٤، ٣٧٥) حقاً انّ العام لا يوجد سوى في واقع عياني خاص، فليس هناك ما يمكن أنْ نسميه واقعاً عاماً، أو شاملاً، أو بعبارة أخرى فالمفاهيم العامة والشاملة ليس لها تجسيد منفصل أو مستقل عن الخاص في الواقع العياني، ولكن الأمر في الفكر هو خلاف الأمر في الواقع العياني، ذلك أنّ مهمة الفكر تقوم اساساً في تجريد ما هو عام عن ما هو خاص وتمييزهما بعضهما عن بعض، فإذا لم تؤد دراسة الواقع العياني، إلى استخلاص ما هو عام فيه وصياغته في مفهوم مجرد، فلن نحصل إطلاقاً على معرفة علمية، وإنما على دراسات وصفية لهذا الواقع العياني الخاص في مظاهره الخارجية، ونعجز تماماً عن النفاذ إليه من الداخل ومعرفة قوانين حركته وخصائصه الجوهرية. وبالفعل فقد كان شاغل ماركس الرئيسي هو دراسة واقع التطور الرأسمالي الغربي العياني، ولكنه تمكّن من استخلاص المفاهيم العامة التي تحكم حركة أسلوب الإنتاج الرأسمالي سواءً كان في الغرب أو في الشرق، ليس هذا فقط وإنما إلى استخلاص المفاهيم والقوانين العامة التي تحكم جميع مراحل التطور الاقتصادي الاجتماعي وليست المرحلة الرأسمالية فقط، ليتمكن ماركس من استخلاص ما يسمى «بجهاز مفاهيم ماركس، الأساسي»، وفي النهاية من استخلاص ما يطلق عليه في الماركسية عموميات المنهج المادي الجدلي، والمادي التاريخي فإذا ما عدنا إلى تطبيق المفاهيم العامة المستخلصة من واقع عياني محدد، على واقع عياني آخر، فإنه من الضروري مراعاة طابعها الشرطي والنسبي، ذلك لأنها ترتبط بجملة متنوعة من العناصر والروابط الخاصة الجديدة، والتي تختلف بالضرورة في هذا الواقع العياني عن ذاك، فكما يقول لينين أنّه «كل عام هو جزء أو جانب أو جوهر من الخاص وكل عام لا يشمل جميع الأشياء الخاصة إلا على وجه التقريب. كل عنصر خاص لا يشترك تمام الاشتراك في العام إلخ... كل عنصر خاص يرتبط

عبر آلاف الدرجات الانتقالية بعناصر خاصة من طبيعة أخرى...» (لينين، مقال حول الديالكتيك، مجموعة ماركس، أنجلز الماركسية، الترجمة العربية دار التقدم، ص ٣٨٩ - ٣٩٠).

وبطبيعة الحال فقد يشوب فهمنا للعديد من المفاهيم الماركسية، بعضٌ من العناصر والسمات الخاصة للواقع الذي استُخلصَت منه، ولكن هذا لا يدعونا إلى إنكار تطبيق هذه المفاهيم على واقع جديد، وإنما يدعونا إلى المزيد من الدراسات والمزيد من عمليات التجريد، من أجل توثيق المفاهيم بل وتطويرها باستخلاص ما هو أكثر عمومية وجوهرية فيها، الأمر الذي من شأنه توسيع دائرة تطبيق هذه المفاهيم، في ذات الوقت الذي من شأنه أن يُجنِّبنا الحشر المتعسف لواقع خصوصي في قوالب جامدة لواقع آخر. وفضلاً عن كل ذلك فالتجريد الدقيق للمفاهيم يبتعد بنا عن تطبيقها بشكل أعمى على أي واقع أياً كان دون دراسة تُحقِّق شروطها وعلاقاتها الأساسية من عدمه.

ومن الواضح أن المفاهيم الماركسية ليست وجبة جاهزة للتناول أو التطبيق بصور مبسطة على واقع عياني جديد، ذلك أنَّ الأمر يستلزم ليس فقط دراسة الواقع العياني، وإنما أيضاً المزيد من إعداد الأدوات النظرية نفسها، أي المفاهيم حتى تكون قابلة للتطبيق على هذا الواقع، ولكن دون أن يصل الأمر إطلاقاً إلى حد الحديث عن «جهاز جديد من المفاهيم الأساسية»، فالمشكلة لا تكمن بأي حال في نقص المفاهيم، وإنما في دقة فهمنا لها وفي كيفية تطبيقها على واقع جديد، وبعبارات موجزة يصعب علينا أن نتفق مع مهدي عامل في أن هناك جهاز مفاهيم أساسياً غربياً، وجهاز مفاهيم أساسياً آخر شرقياً.

على أية حال، فقد قدم لنا مهدي عامل عدداً من المفاهيم الجديدة، أهمها ما أسماه «نمط الإنتاج الكولونيالي» و«البرجوازية الكولونيالية»، وهي إنْ لم ترقَ إلى حد الحديث عن «جهاز مفاهيم أساسي» جديد أو شرقي، أو ثورة منهجية، كما كنا نتوقع أو كما وعَدَنا، إلا أننا على أية حال إزاء بعض المفاهيم الجديدة، علينا أن ندرسها بشيء من الدقة، حتى نتبيَّن جدارتها للحياة بين غيرها من المفاهيم، أي جدارتها لفهم واقعنا الخاص، ومن ثَمَّ إرشادنا إلى ممارسة ثورية جديدة أكثر صواباً.

ولا شك أنَّ مهدي عامل قد نجح إلى حد كبير في هز العديد من المسلّمات الشائعة بين الماركسيين التقليديين في عالمنا العربي، لا سيما حول «البرجوازية الوطنية» بوطنيتها الأبدية الخالدة، وثوريتها التي لا تنضب، وما يتضمنه ذلك من فهم ينطلق من تماثل طريق التطور الرأسمالي في بلادنا وفي «العالم الثالث» المتخلف عموماً، مع طريق (أو إنْ شئنا الدقة طرق) التطور الرأسمالي في الغرب الإمبريالي المتقدم.

ومع ذلك، فإنَّ مهدي عامل لم يفِ بوعوده في أنْ تكون نقطة انطلاقه هي دراسة الواقع العياني لبلادنا، وليست «الماركسية المتكوِّنة»، سواءً تلك التي تنتمي بالفعل إلى فكر ماركسي، أو تلك التي تنتمي إلى فكر وتحليلات الماركسيين العرب القديمة والسابقة على «ثورته المنهجية» تلك التي كانَ من شأنها إحداث قطع معرفي، إنْ لم يكن مع «فكر ماركس المتكوِّن» فعلى الأقل مع فكر الماركسيين العرب أصحاب عقيدة «البـرجوازية الوطنية» الذين لا يمكن الحديث أنَّ فكرهم كان امتداداً لفكر ماركس أو تطبيقاً أميناً ونهائياً له.

ففي الحقيقة استخلص مهـدي عـامـل مفهـومـه الأسـاسي أي «نمط الإنتـاج الكولونيالي» ومعه مفهوم «البـرجوازية الكولونيالية» من بعض نصوص ماركس ودعمها بما وجده جاهزاً من التحليلات القديمة للماركسيين العرب، فلم نجد لديه دراسة خاصة به وجديدة لواقعنا، وكل ما أتى به من جديد هو وضع كل ذلك في إطار النظريات البنيوية التي صعد نجمها في الستينات، وحتى هذه النظريات وما استحدثته على صعيد المنهج لم تكن نابعة من واقعنا، وإنما من الواقع العربي نفسه وعلى أيدي فلاسفة فرنسيين خاصة على رأسهـم ألتـوسير وبـاليبـار (ونيكـوس بـولانتـزاس اليوناني)، وذلك مع فارق واحد، وهو أنهم لم يزعموا إطلاقاً أنهم يُحدثون ثورة منهجية، وبالتالي قَطْع معرفي مع فكر ماركس، وإنما على العكس تحدثوا عن أنفسهم باعتبارهم مكتشفين جُدُد لفكر ماركس أو قرّاء جُدُدْ له، لا سيما كتابه التاريخي «رأس المال» بصورة يتمـكنون معها من تأكيد «القطع المعرفي» لهذا الفكر نفسه مع «الفكر البرجوازي» وتخليصـه مما شابه من تحريفات لاحقة، وبصورة يتمكـنون معها في ذات الوقت من تطويره ودفع اكتشافاته العلمية إلى الأمام باستيعابه كل ما

هو جديد في العلم والمنهج، لا سيما ما استحدثته النظريات البنيوية، فهذه كانت نقاط الإنطلاق والأماني، ومع ذلك لم تحصّنهم من الأخطار الكبيرة أو الصغيرة التي انزلقوا فيها إلى جانب إسهاماتهم الجيدة بطبيعة الحال.

وكما سبق القول فقد نجحت كتابات مهدي عامل في هز العديد من المسلّمات الشائعة لدى الفكر الماركسي التقليدي، الأمر الذي استلهَمَتْ منه بعض العناصر الماركسية زاداً نظرياً لتدعيم ميولها «اليسارية» المفرطة التي انطوت بطبيعة الحال على عناصر نقدية صحيحة وثورية ضد الميول اليمينية داخل الماركسيين التقليديين، الذين أثارت هذه الكتابات لديهم قلقاً كبيراً. ولكن رغم أنّ كتابات مهدي عامل كانت وراء كل ذلك، إلا أنّ جانباً كبيراً مما أثارتْه هنا وهناك كان ناشئاً في الحقيقة من حجم لا يستهان به من الالتباس وسوء الفهم، ذلك أن مهدي عامل كان شديد الحرص من الناحية السياسية وبعيداً كل البعد عن الميول اليسارية سواءً كانت مفرطةً أو غير مفرطةٍ، حيث كان حريصاً كل الحرص على إثبات صحة الممارسات السياسية للحركة الماركسية التقليدية ولحزبه الذي ينتمي إليه، فإذا كانت آراؤه حول «نمط الإنتاج الكولونيالي» و«البرجوازية الكولونيالية» يمكن أن يجد فيها البعض دعماً لميوله اليسارية المفرطةِ، فقد كان هناك دائماً ما يوازنها ويُعيد توجيه النتائج السياسية نحو اليمين، وينفي بذلك آراءه (مهدي عامل) حول «تمرحل التاريخ».

والعلاقة بين ما هو نظري وسياسي، وبين ما هو منطقي وواقعي إلخ... وإذا كان مهدي عامل لم يُفرِد كتابة خاصة حول «تمرحل التاريخ» بصورة مطولة، حيث صرّح بأنه ما زال «يشتغل فيه» (مقدمة الطبعة الثالثة، ص ١١) إلا أنّ آراءه حول تلك المسألة قد عرضها بشكل موجز ومتفرق في كتاباته هذه بصورة تسمح لنا بالتعرف عليها بصورة جيدة.

٢ ـ نمط الإنتاج الكولونيالي

ينطلق مهدي عامل في فرضيته النظرية حول «نمط الإنتاج الكولونيالي» من حقيقة تاريخية عامة صائبة تماماً، تلك التي تتمثل في الاختلاف الجذري بين طريق التطور

الرأسمالي في الغرب الإمبريالي المتقدم وبين طريق التطور الرأسمالي في بلدان «العالم الثالث» المتخلف. ولكنه يضع هذا الخلاف مباشرة في مجال الاختلاف في الشكل أو البنية، ويرفعه في ذات الوقت إلى مستوى الاختلاف في أساس الانتاج، أي نمط الانتاج. ومن هنا انبثقت فرضيته «نمط الإنتاج الكولونيالي» باعتباره شكلاً من الإنتاج اتخذه أو انتهى إليه تطور «عالمنا الثالث» المتخلف، في مقابل «نمط الإنتاج الرأسمالي» باعتباره شكلاً آخر من الإنتاج اتخذه أو انتهى إليه تطور الغرب الإمبريالي المتقدم، والذي أصبح شرطاً مسيطراً عمل على صنع ذلك النمط الكولونيالي.

يقول مهدي عامل «في هذه الشروط التاريخية المحدَّدة من انتقال الرأسمالية إلى طَورِها الإمبريالي، لم يكن ممكناً على الإطلاق أنْ يتخذ تطور مجتمعاتنا الشكل الرأسمالي الذي اتخذه تطور أوروبا، بل كان عليه بالضرورة أنْ يتخذ شكلاً آخر متميزاً هو الشكل الكولونيالي، أي شكل الإرتباط التبعي البنيوي بمنطق التطور الإمبريالي للرأسمالية الأوروبية» (ص ٢٦٥).

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن هناك فارق منهجي بين تناول اختلاف الغرب الإمبريالي المتقدم والمسيطر على «الشرق» المتخلف والتابع باعتباره اختلافاً في طرق التطور وآفاقها وشروطها وتناقضاتها والمراحل التي يجتازها هنا أو هناك، وبين تناوله انطلاقاً من قالب ثابت أو شكل أو بنية أو نمط يعيد تكرار نفسه من البداية إلى النهاية، وسوف تتضح لنا النتائج بعيدة المدى لهذا الفارق المنهجي للتناولين المذكورين، في سياق العرض اللاحق، ولكننا يجب أنْ نتساءل أولاً وقبل كل شيء عن ما هو «نمط الإنتاج الكولونيالي هذا» وما هي خصائصه الجوهرية؟ ذلك أننا إزاء فرضية نظرية لها وزن التأسيس النظري. كونها تأتي لنا بنمط جديد يقف على قدم المساواة مع أنماط الإنتاج المعروفة في اللوحة الخماسية (وغير الخماسية)، الأمر الذي من شأنه إحداث ثورة منهجية حقاً أو على الأقل إعادة النظر في بعض أُسس المادية التاريخية، بالضبط كما جرى مع فرضية «نمط الإنتاج الآسيوي» الذي زعم أصحابه أنه يفسِّر تاريخ الشرق القديم وركوده الطويل وعجزه المبدئي عن توليد «النمط الرأسمالي».

وقد كان مهدي عامل مدركاً للصعوبات التي تواجه فرضيته النظرية تلك،

فكتب في القسم الثاني من مقاله القديم « الاستعمار والتخلف، نظام الإنتاج الكولونيالي » (١٩٦٩) ما يأتي:

لقد انطلقنا من نقطة رأيناها أساسية، وهي ضرورة اعتبار « التخلف » بنية واحدة متميزة، أشرنا إليها بمفهوم « الانتاج الكولونيالي » ثم رأينا، منذ البدء، أنَّ نقطة الأساس في بحثنا قد تكون هي نقطة الضعف فيه، إذ كيف يصح التكلم، في أفق فكرٍ ماركسي، عن نظام إنتاج جديد، قد يكون منا بدعة، والماركسية، كما نعلم، نظرت بعين مؤسِّسها ماركس، إلى تاريخ الإنسانية فوجدت فيه مراحل التطور، أي أنظمة الإنتاج الآتية:

الشيوعية البدائية، ونظام الإنتاج الآسيوي، والرق، والإقطاع والرأسمالية التي تليها مباشرة الإشتراكية كمرحلة انتقال إلى الشيوعية؟ الجواب على هذا السؤال، أي تبديد هذا التخوف، سيكون كما ذكرنا، في تحليل بنية الإنتاج الكولونيالي، لذلك لن ندخل في جدال عقيم حول الأمانة الغبية لفكر ماركس، بل سنتابع محاولتنا الماركسية لفهم واقعنا التخلّفي، «أي الكولونيالي» (ص ٤٢٣).

وبطبيعة الحال، فمن ناحيتنا لا نجد أية بدعة في إضافة حتى العشرات من أنماط الإنتاج، وليس إضافة نمط آسيوي وآخر كولونيالي فقط، ولكنْ شرط أنْ تجري البرهنة عليها بتحليل «بنية الانتاج» فهل قدّم لنا مهدي عامل هذا التحليل الذي من شأنه أنْ يُثْبت صحة وجود مثل هذا النمط الكولونيالي؟

الحقيقة أننا يجب أنْ نتحلى ببعض الصبر، ذلك أنه لم يقدّم لنا هذا التحليل بصورة مباشرة وإنما حاول أن يصل إليه بصورة غير مباشرة، كما أنه لم يقدّمه إلينا من خلال تحليل ملموس لواقعنا التاريخي، وإنما حاول أنْ يقترب إليه من خلال فكرتين إحداهما كانت للينين والأخرى لماركس.

فقد استوحى من فكرة لينين عن تعدد الأنماط في روسيا ما يلي: « نجد في هذا المفهوم لتعدد أنظمة الإنتاج وتعايشها في إطار البلد الواحد وعياً عميقاً لتعقيد الواقع الكولونيالي واستحالة حصره في نظام إنتاج واحدٍ معروف، كالإقطاعية أو

الرأسمالية، وهذا دليل على ضرورة النظر بعين جديدة إلى واقع جديد وأنَّ هذا المفهوم يكشف لنا جانباً هاماً في بنية الواقع الكولونيالي، فوجود الإقطاع والرأسمالية مثلاً في هذا الواقع لم يكن تتابعاً زمانياً كما حدث في الغرب، بل هو تعايش في إطار وحدة إجتماعية واحدة فإنه يكشف لنا عن وجود نظام رأسمالي في إطار إقطاعي، وعن وجود نظام إقطاعي في إطار رأسمالي، وهذا جديد في تاريخ الإنسانية ما ظهر إلا في البلدان التي خضعت في تطورها للسيطرة الاستعمارية» (ص ٤٢٣).

وبعد هذا الترحيب الحار بفكرة تعدد الانماط، وبغض النظر عن مدى اتساق ما سبق مع فكرة لينين ومع الواقع نفسه، فاننا مع ذلك، ما نزال نجد أنفسنا بعيدين عن تحليل بنية النمط الكولونيالي وإنما ما زلنا عند الأنماط الكلاسيكية نفسها، ومن هنا يرفض مهدي عامل أن تكون هذه الأنماط المعددة مجرد انماط متجاورة، لهذا يقدم مهدي عامل نقداً لمفهوم تعايش الأنماط من زاوية معينة، وبالمناسبة يختلف مفهوم تعايش الأنماط عن مفهوم لينين وماركس عن تعدد الأنماط، ذلك أنَّ المفهوم الأخير يرتبط عنده بالمراحل الانتقالية ويمارس عليها النمط الصاعد تأثيره التحويلي مهما كان هذا التأثير بطيئاً وبالتالي فليس هناك مجال لاستقلال مطلق لهذه الأنماط بعضها عن بعض ولا لتعايشها في ظل حالة من الثبات الميتافيزيقي. أما زاوية نقد مهدي عامل لتعايش الأنماط فهو بعيد تماماً عن تأكيد طابعها الإنتقالي المذكور، وإنما من زاوية تأكيد ما هو أبعد من التعايش، أي تماسكها في بنية واحدة ذات طابع جديد.

يقول مهدي عامل «إلا أنَّ مفهوم التعايش هذا لا يَحل المشكلة بل يطرحها، فهو مفهوم وصفي أكثر منه مفهوم تفسيري أو تعليلي. إذ كيف أمكن تعايش أنظمة إنتاجية متعددة مؤتلفة في بنية إجتماعية واحدة؟ وما هو شكل هذا التعايش؟ وهل يمكننا التكلم في هذه الحال، عن بنية اجتماعية متماسكة؟ ثم إن مفهوم التعايش يفترض ويستلزم وجود علاقات خارجية بين أنظمة الإنتاج التي ضمَّها التعايش في وحدة، بالضرورة خارجية. وهذا بالذات ما يصعب علينا القبول به في هذا المفهوم ضمن أفق فرضيتنا السابقة. إن تجرد تطور نظام معين في إطار نظام آخر جعل كلا منهما مغايراً

لذاته ويستلـزم بالتالي فهم علاقتها الداخلية أي وحدة البنية لا تعددها» (ص ٤٢٤).

والهدف من كل هذا النقد إيجاد تمهيد لفكرة النمط الكولونيالي، وذلك عن طريق اعتبار هذه الأنماط بمثابة عناصر في «بنية إجتماعية واحدة متماسكة» بحيث تفقد هذه العناصر خصائصها الأصلية، وتصبح «مغايرة لذاتها»، في ظل وحدتها البنيوية الجديدة المتميّزة، وهذه الوحدة البنيوية يسميها مهدي عامل «البنية الاجتماعية الكولونيالية» (ص ٤٢٦)، وهو يرى أيضاً أنّ هذه الوحدة قد برهنت عليها عملياً وحدة النضال الطبقي، ذلك أنّ «وحدة البنية» الإجتماعية هي أساس وحدة نضال الطبقات المستغَلّة في المجتمع الكولونيالي... وأنّ وحدة النضال الطبقي دليل على وحدة البنية الإنتاجية» (ص ٤٢٦).

وخلافاً لوحدة النضال الثوري التي يرى فيها مهدي عامل الأساس العملي لشرعية فرضيته العلمية، يقول «أما الأساس النظري العام لهذه الفرضية فنجده عند ماركس بالذات»، إذن فنحن إزاء نص لماركس له أهمية محورية عند الكاتب، لهذا فسوف نسجل اقتباسه من ماركس بكامله، وبعدها نتابع استنتاجاته منه.

يقول ماركس «أما فيما يتعلق بالفتوحات فهناك ثلاث إمكانيات. أما أن يفرض الشعب الفاتح على الشعب المغلوب نظام إنتاجه (هذا ما يفعله الإنجليز في أيامنا في إيرلندا، وإلى حد ما في الهند)، وأما أنْ يبقي على نظام الإنتاج القديم ويكتفي بأخذ جزية (على مثال الأتراك والرومان)، وأما أن يحصل تفاعل يولّد شكلاً أو تركيباً جديداً (وهذا ما حققته الفتوحات الجرمانية في بعض البلدان). ونظام الإنتاج في كل الحالات، هو المحدِّد للشكل الجديد للتوزيع، سواءٌ كان هذا النظام نظام إنتاج الشعب الفاتح، أو نظام إنتاج الشعب الخاضع، أو نظام الإنتاج الذي يَنْتُج عن تمازج الاثنين» (ص ٤٢٧).

ويجد مهدي عامل بغيته في الحالة الثالثة، التي وفْقَها ينشأ تركيب جديد أو نمط جديد من خلال التفاعل بين الشعبين الغالب والمغلوب. ومن أجل ذلك أخذ يفسر تلك الحالة تفسيراً خاصاً. ضمن ناحية وجه النقد لعبارة «التركيب» باعتبارها

عبارة هيغلية، وحبَّذ استخدام عبارة « التمازج » هي العبارة الماركسية وهي « مأخوذة من اللغة العلمية الكيميائية، ويعطيها ماركس فعلاً الأصل هذا »[1] ثم يشدد بعد ذلك على أنَّ حركة التمازج تكون بمثابة « تحويل جذري لعناصره المكوِّنة، أي إنتاج لوحدة جديدة متماسكة تختلف عن مجموع عناصرها. وأساس الاختلاف ليس في مجرد وجود هذه العناصر في وحدة جديدة، بل خاصية تحويلها» (ص ٤٢٩). ولكن ينبغي أن نضيف أن ماركس لا يقصد هذا المعنى الكيميائي على الاطلاق، وذلك بعيداً عن استنطاق هذا اللفظ أو ذاك وإنما اعتماداً على المثال الذي أعطاه لتلك الحالة الثالثة من تأثيرات الغزوة وهي حالة الغزو الجرماني للرومان، الذي كما هو معروف للكافة قد انتهى بانتصار النمط الإقطاعي لدى كلٍّ من الجرمان الذين كانوا يعيشون في الطور الأعلى من المشاعة، والرومان الذين كانوا في نهاية المرحلة العبودية الآخذة في التحليل، وهو ما أشار إليه ماركس بعد سطور من النص السابق، وكذلك إنجلز في أصل الأسرة[2]. فالتركيب الجديد أو النمط

---

(١) يقول مهدي عامل انَّ عبارة التركيب ذات أصل هيغلي، وأنها بعيدة عن المعنى الذي يقصده ماركس، ذلك أنَّ مفهوم «التركيب حسب الديالكتيكية الهيغليةِ، وبحكم جوهرها المثالي يبقى في ذاتيها وبلا تحويل، عنصرية المكوِّنين» (ص ٤٢٩). والحقيقة ان هذا يمثل ظلماً بالغاً لهيغل الذي يستخدم هذا المفهوم في سياق صياغة قانون النفي الجدلي لكلٍ من الفكرة ونقيضها، ولكن أياً تكن المعاني الحرفية للعبارات، فإن ماركس لا يحتفظ بالمضمون الكيميائي لأي من لفظ « التركيب » أو « التمازج » ذلك أنه يستخدمها في مجال آخر تماماً هو التحليل المادي التاريخي، حيث يجري تحطيم القديم وعناصره، بصورة لا يكون هناك مجال لعودته من جديد، أما المركب أو المزيج الكيميائي فهو بعيد عن تحطيم عناصره المتفاعلة، فكل ما يجري لا يتعدى تحويل خصائصها المنفردة قبل التفاعل، لهذا يمكن استعادة عناصرها الأصلية كعملية تحليل عكسية بسيطة.

(٢) قال ماركس بعد سطور من النص السابق انَّ « البرابرة الجرمان الذين عاشوا في عزلة عن الأرض وكان إنتاجهم التقليدي معتمداً على الزراعة مع اقنانهم، استطاعوا فرض تلك الشروط على المقاطعات الرومانية بسهولة كبيرة، لأن تركّز ملكية الأرض الذي جرى هناك أدى إلى انهيار العلاقات الزراعية السابقة، قبل ذلك » (الجروندريسة،=

الجديد لم يكن مزيجاً من النمط المشاعي الجرماني والنمط العبودي الروماني، وقد اتخذا صفات جديدة مختلفة جذرياً وذلك وفق المضمون الكيميائي للتفاعل، وإنما كان تحطيماً ونفياً لكلٍ من هذين النمطين معاً، وإحلال نمط جديد محلها، وذلك وفق المفهوم الفلسفي الديالكتيكي الذي يعنيه ماركس. ويجب أن نعيد التأكيد على أنَّ الأسلوب الجديد ليس مقتصراً على الشعب المغلوب وحده كما يتصور مهدي عامل، وإنما يشمل الشعبين الغالب والمغلوب.

ولكن أياً كانت تصورات مهدي عامل الكيميائية متطابقة أو غير متطابقة مع ماركس، فهذا لا ينبغي أنْ يؤثر في الحكم على النتائج التي يستخلصها مهدي عامل، ذلك أننا يمكن أن نعتبرها حالة جديدة رابعة يضيفها مهدي عامل، وهي على أية حال أقل شأناً من إضافة نمط جديد للمادية التاريخية. فالتوصيات السابقة ليس لها من هدفٍ سوى مساعدة أنفسنا على فهم استنتاجات الكاتب كما هي ودون خلطة.

يقول مهدي عامل ان «نظاماً إنتاجياً جديداً ينتج، بتطور الحركة الاستعمارية، عن تمازج نظام الإنتاج الرأسمالي بنظام الإنتاج «التقليدي» السائد في البلد المستعمَر قبل استعماره هذا التمازج لنظامي الإنتاج في البلد المستعمَر تحويل لهما وليس إبقاء عليهما في بنيتهما. معنى ذلك أنَّ لا وجود للإنتاج الرأسمالي في البلد المستعمَر إلا في تطوره داخل الإطار الكولونيالي، كما وأن الإنتاج «التقليدي»، أكان إقطاعياً أم شبه إقطاعي أو «آسيوياً» لا بَقَاء لهُ في هذا البلد إلا في تطوره التكراري داخل الإطار الكولونيالي أيضاً. هذا التطور للانتاجين ـ أو للإنتاجات المتعددة ـ في إطار ليس إطارها الطبيعي، هو بالضرورة تحويل لهما في أفق الوحدة البنيوية، لأن الإطار العام

الترجمة العربية، عصام خفاجي، دار ابن خلدون الجزء الأول، ص ١٢٢). وفيما بعد أوضح إنجلز في كتابه «أصل الأسرة» كيف جرى التفاعل بين الجرمان والرومان، حيث كلما كان يتقدم الغزو الجرماني الذي استمر قروناً فقد كان يساهم في تحطيم المشاعية القديمة ونشر العلاقات القنية لدى الجرمان في نفس الوقت الذي كانوا يدفعون تحلّل العلاقات العبودية إلى الأمام في اتجاه القنانة (مختارات ماركس وإنجلز، الطبعة المصرية، دار التقدم، ص ٣، ص ٣٧٣ ـ ٣٨٩).

لتطور الإنتاج يحدد هذا الإنتاج ويتحدَّد به... هذا التماسك في البنية وفي التطور بين الإنتاج وإطاره التاريخي هو الذي يتيح لنا التكلم عن نظام إنتاج متميِّز يحدِّد إنتاج البلد المستعمَر «المتخلِّف»، وهو نظام الإنتاج الكولونيالي، وأساس اختلاف هذا النظام من الإنتاج عن نظام الإنتاج الرأسمالي، يكمن في تطوره داخل إطار إجتماعي - بنيوي - ليس إطار تطور الرأسمالية في الغرب خاصة في مرحلة تكوُّنها - هو إطار العلاقة الكولونيالية» (ص ٤٣٠).

من الواضح هنا أننا إزاء تطوير معين لفكرة تعايش الأنماط، فكونها وجدت مع بعضها البعض في مزيج واحد، أو بنية واحدة، فإنه حسب المفهوم الكيميائي للتمازج فإن كلاً من هذه الأنماط يكتسب خصائص جديدة مختلفة جذرياً عن خصائصها الأصلية، وذلك دون هدْم أو نفي لها حيث لا يزال الكاتب يتحدث عن النمط الرأسمالي المُقام مع الغزو الاستعماري وعن النمط «التقليدي» أو الإقطاعي أو شبه الإقطاعي أو الآسيوي، وهو النمط الموجود أصلاً قبل الغزو الإستعماري واستمر وجوده بعده في البنية الجديدة. كل ما في الأمر أنَّ هذين النمطين (وغيرهما) حينما وجدا معاً في إطار العلاقة الكولونيالية (أو علاقة التبعية) كوَّنا معاً بنية جديدة متماسكة من ناحية وأنَّ خصائص كلٍ منهما تتبدل بصورة جذرية، وينطبق نفس الشيء على الأنماط الإنتاجية الأخرى.

ويمكن أنْ نفهم النمط الكولونيالي مما سبق على أكثر من شكل، فيمكن أنْ يكون هو المزيج الناشيء من تمازج هذه الأنماط جميعاً في بنية واحدة متماسكة بعد أن تبدلت خصائصها في الإطار الجُديد الذي يضمها وهو إطار علاقة التبعية أو ما يسميه الإطار الكولونيالي. وهذا الفهم يمكن أن نصل إليه من قوله انَّ «نظاماً جديداً يَنْتُج، بتطور الحركة الاستعمارية، عن تمازج نظام الإنتاج الرأسمالي بنظام الإنتاج التقليدي» إلخ... ولكننا لا نكون في هذه الحالة أمام نمط إنتاج جديد بما يعنيه المفهوم العلمي لنمط الإنتاج، وإنما نكون أمام مزيج من عدة أنماط، وهي وإنْ كانت قد تبدلت كلٌ على حدة بصورة جذرية وَفق تصوره. إلا أنَّ كلاً منها ظل يحافظ على ما يميزه عن الآخر أي دون أنْ تتماثل هذه الأنماط وتُكوِّن نمطاً جديداً هو النمط الكولونيالي وألاَّ تكون إزاء عملية هدم بسيطة لهذه الأنماط، بصورة لم

تكن تستحق كل هذا العناء في تشخيصها، فضلاً عن أنه ينطلق أصلاً من تعدد الأنماط لا من تماثلها في نمط واحد.

وقد يُفهم الأمر بأن هناك انماطاً كولونيالية متعددة بتعدد الأنماط التي ضمَّها إطار علاقة التبعية أو الإطار الكولونيالي الذي بدّل خصائص هذه الأنماط. كما قد يُفهم النمط الكولونيالي بأنه النمط الرأسمالي خاصة بعد أن تبدلت خصائصه في الإطار الكولونيالي، وهو قد ذكر ذلك في أكثر من موضع، بقوله ان « نمط الإنتاج الكولونيالي هو شكل تاريخي متميِّز من الإنتاج الرأسمالي » (ص ٢٧٢، ٣٠٣، ٣٤٤ وغيرها)، كما قال كذلك انه « إنتاج رأسمالي مشوَّه » (ص ٤٣١). وذلك في نفس الوقت الذي يقول فيه انّ الشكل الكولونيالي في الإنتاج « هو الشكل التاريخي الوحيد الذي يمكن أن يوجد فيه الإنتاج الرأسمالي في تبعيته البنيوية للإمبريالية، لكنه الشكل الذي... يستحيل فيه أن يتطور الإنتاج هذا كإنتاج رأسمالي» (ص ٣٤٤) وكذلك انَ « تحرير القوى المنتجة في البلدان المستعمَرة لم يكن يخلق علاقات إنتاج رأسمالية، كما حدث في أوروبا بل يخلق علاقات إنتاج جديدة، هي علاقات إنتاج كولونيالية » (ص ٤٣٤).

ومن الواضح أننا هنا أمام اضطراب معين، ذلك أنَّ الحديث عن النمط الكولونيالي بوصفه شكلاً خاصاً للنمط الرأسمالي، يعني أنه يحتفظ بالخصائص الجوهرية لهذا النمط، أما الحديث عنه باعتباره مختلفاً بصورة جذرية ويخلق علاقات انتاج كولونيالية متميزة عن علاقات الانتاج الرأسمالية فيعني أننا إزاء نمطٍ جديدٍ تماماً وليس مجرد شكل من النمط الرأسمالي.

وحقيقة الأمر أننا لا نظفر أبداً بتحليل يقدِّم لنا بنية هذا النمط الكولونيالي بشكل إيجابي مباشر، وأنَ الكاتب يحيلنا دائماً للأنماط الكلاسيكية المعروفة، وأنها تحولت بصورة جذرية بعد دخولها في إطار علاقات التبعية ولكن دون أنْ يوضح لنا بالضبط ماهية وطبيعة هذا التحول وإذا كان هناك شيء مفيد في كل ما سبق، وهو بالفعل موجود، فهو ينحصر في تأثير إطار علاقات التبعية على قوانين التطور العفوي الداخلية لاقتصاد بلدان « العالم الثالث » أو « التخلف »، ويكمن الاضطراب في أن الكاتب بدلاً من أن يتناول هذا التأثير من خلال منهج مادي تاريخي، يمكّنه

من كشف طريق نوعي مختلف للتطور الرأسمالي في هذه البلدان، فإنه يتناوله من خلال منهج بنيوي يحوّل هذا الاختلاف إلى شكل ثابت أو بنية ثابتة، أو نمط إنتاج كولونيالي ثابت من البداية إلى النهاية، ليقع في اضطراب عندما يحاول تحديد ماهية هذا النمط، فيتردد بين الطبيعة الأصلية للنمط الرأسمالي (أو غيره من الأنماط التي احتفظ بها بالفعل) ليتحدث عن أنَّ النمط الكولونيالي شَكْل خاص من النمط الرأسمالي، وبيَّن قوانين حركته الخاصة ومسارها في إطار علاقات التبعية التي توجّه هذا المسار وجْهَة مختلفة عن وجهة التطور الرأسمالي في الغرب الإمبريالي ليدفعه ذلك إلى الحديث عن نمط جديد وعلاقات جديدة كولونيالية.

ولعل ذلك ينقلنا إلى فقـرة هامة جداً في كتاب مهدي عامل يقول فيها:

« إن الاستقلال في التطور هو فعلاً ما يحدّد نظام الإنتاج كنظام إنتاج » أي انه أساس لوجود نظام الإنتاج ذاته وهذا في الحقيقة ما لا نجده في نظام الإنتاج الكولونيالي، وكأن ما يميّز هذا النظام من الإنتاج، في ضرورة وجوده كنظام إنتاج، هو ما يمنع وجوده كنظام إنتاج. هذه الصعوبة في تحديد الإنتاج الكولونيالي ليست غموضـاً في الفكر بقدر ما هي «التباس» في الوجود التاريخي لهذا الإنتاج المتميّـز... فالواقع أنَّ ما أشرنا إلى ضرورة اعتباره نظام إنتاج متميّـز، والذي سميناه بنظام الإنتاج الكولونيالي، **ليس له إلا القليل من مقومات نظام الإنتاج**، حسب المفهوم الكلاسيكي لهذه العبارة. وأول ما يفتقر إليه هذا النظام من الإنتاج هو الاستقلال في البنية والتطور (ص ٤٣٥).

ويمكن القول انَّ هذه الفقرة هي بمثابة تعبير عن الفشل في البرهنة على وجود مثل هذا النمط الكولونيالي في الإنتاج، إلا أنه لم يشأ مع ذلك الإعتراف بغموض.فكرته عنه، فأرجعها إلى « الإلتباس » في وجود هذا النمط نفسه. كما أنه يعترف بان النمط الكولونيالي يفتقد (سوى القليل الذي لم يوضحه) إلى مقومات نمط الإنتاج حسب المفهوم الكلاسيكي، ولكنه يصر مع ذلك على استخدام هذا المفهوم بالذات. وليس هناك حاجـة إلى القـول أنـه ليس هنـاك مجال إلى مفهـوم كلاسيكـي وآخـر غير كلاسيكي، فتوحيد المفاهم شرط أساسي للمعرفة العلمية، وفي اللغة البسيطة أيضاً حتى لا نجد أنفسنا نستخدم ألفاظاً واحدة للحديث عن أشياء متباينة أو العكس،

والتشوّش يكون أشد على صعيد المعرفة العلمية والمفاهيم واستخلاص القوانين. وإذا كان مهدي عامل يبحث عن جهاز آخر للمفاهيم الأساسية غير جهاز المفاهيم الأساسية الغربية، فلماذا يُصر على استعارة هذا المفهوم الغربي ليكون بذلك مصدراً للتشويش والارتباك.

والإشكالية المعرفية التي واجهت مهدي عامل في تحديد مفهومه، ناشئة من الإطار البنيوي الذي وضع المسألة فيه، فالنمط الرأسمالي على سبيل المثال حينما أصبح في إطار علاقة التبعية قد تحول في نظرهِ تحولاً جذرياً عمل على تحويل طبيعته نفسها كنمط رأسمالي ولهذا كان مضطراً لتحديد طبيعة هذا النمط الجديد الكولونيالي ليس من خلال بنيته الإنتاجية أي ليس في مجال الإنتاج ولكن من خلال علاقات التبعية، أي من خلال الإطار الذي أصبح يوجد فيه. وكما سوف نرى فإن ما يُطلِق عليه علاقات الإنتاج الكولونيالية، ليست سوى علاقات التبعية التجارية على وجه الخصوص وما تنطوي عليه من تبادل غير متكافىء. أي انه في النهاية نَقَل علاقات الإنتاج من مجالها الأساسي بالذات إلى مجال التداول، والتداول الخارجي بالتحديد. وكان لا بدَّ بالتالي من أن يَجِد أنَّ تطبيق أُسس المفهوم العلمي لنمط الإنتاج من شأنها أن تنسف فرضيته نفسها، وذلك أنه إذا بحث عن علاقات الإنتاج في مجال الإنتاج نفسه، فلن يجد أبداً ذلك النمط الكولونيالي في الإنتاج، وإنما سيجدُ النمط الرأسمالي أو الإقطاعي أو غير ذلك من الأنماط الكلاسيكية، ولعل هذا ما دفعه إلى الشعور بعبء مقومات ما أسماه بالمفهوم الكلاسيكي لنمط الإنتاج، والشعور «بالالتباس» في وجود النمط ذاته.

ولعل هذا الإلتباس والغموض في تفكيره يعبّر عنه خير تعبير قوله «ان الاستقلال في التطور هو فعلاً ما يحدّد نظام الإنتاج كنظام إنتاج» على حين أن علاقة التبعية هي ما دفعته للحديث عن النمط الكولونيالي، ليجد نفسه مضطراً إلى أن يقول «وكأن ما يميز هذا النظام من الإنتاج (أي التبعية) في ضرورة وجوده كنظام إنتاج، هو ما يمنع وجوده كنظام إنتاج».

والحقيقة أنه لا الاستقلال ولا التبعية يمثلان شرطاً لوجود النمط من عدمه أو

تحديد طبيعته، فأي نمط إنتاج لن يتبدد وجوده إذا ما دخل إطار علاقات التبعية، وإذا ثبتنا لحظة معينة فإن الطبيعة الجوهرية لأي نمط إنتاج تظل هي نفسها خارج أو داخل هذا الإطار. وإذا كانت علاقات التبعية تترك تأثيراً حاسماً على منطق تطور وحركة جميع الأنماط التي تدخل في إطارها، أي على مسار تفكُّك العلاقات السابقة على الرأسمالية وطريق التطور الرأسمالي، ثم على مجرى التطور الرأسمالي نفسه بعد أن يصبح النمط السائد، إلا أنّ علاقات التبعية الامبريالية كما تمارس عملها على النمط الرأسمالي دون أن تُحدِث عليه أي تأثير يجرده من طبيعته، فإنها تمارس عملها أيضاً على جميع الأنماط السابقة على الرأسمالية (الإقطاعي، والإنتقالي شبه الإقطاعي إلخ...) ولن تنتظر حتى تنتصر العلاقات الرأسمالية حتى تستأنف عملها عليه.

إن تحليل اي نمط إنتاج بحكم المفهوم نفسه لا يمكن أن يدور في مجال التداول وإنما في تشريح تلك الوحدة الديالكتيكية بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج تلك التي ينطوي عليها أي نمط انتاج، والتي تحدّد بدورها علاقات التبادل بطبيعتها، وليس العكس، ورغم التأثيرات النوعية التي تتركها التجارة الامبريالية والأندماج في السوق الرأسمالي العالمي على تطور العلاقات السلعية في البلد المستعمَر، إلا أنَّ نمط الإنتاج السائد فيها يمثل شرطاً حاسماً في تعيين حدود هذه العلاقات السِلَعية وطبيعتها وكذلك في تعيين حدود التجارة مع السوق الرأسمالي العالي ومضمونها الإمبريالي نفسه، وهي شهدت وقد شهدت بالفعل تطورات كيفية على امتداد المسار الطويل الذي قطعه الطريق النوعي للتطور الرأسمالي في البلد المستعمَر، فليس علاقات التبعية التجارية أو ما يسمى علاقات الإنتاج الكولونيالية بديلاً عن تحليل تطور أنماط الإنتاج من داخلها في البلد المستعمَر.

ومن هنا تنشأ الأهمية البالغة للأُسس التي وضعها ماركس لتشريح وفرز وتمييز أنماط الانتاج بعضها عن بعض، وهي تمثل أداة ضرورية لدراسة واقع البلدان المستعمَرة الإنتقالي وحتى انتصار وهيمنة النمط الرأسمالي، وتسهم مع مختلف الأدوات النظرية الأخرى في تحليل المجرى النوعي للتطور الرأسمالي فيها ومن أهم هذه الأُسس ما يلي:

١ ـ مستوى تطور القوى المنتجة وتكنيك وسائل العمل.

٢ ـ الطريقة النوعية للربط أو التوحيد بين وسائل الإنتاج وقوى العمل الإجتماعي.

٣ ـ الأسلوب النوعي لانتزاع فائض القيمة(٣).

وليس هنا مجال التوسع في مناقشة المشكلات النظرية التي ترتبط بفهم هذه المعايير نفسها من الناحية النظرية العامة، وكذلك مشكلاتها في التطبيق، ونكتفي بالإشارة هنا إلى الأهمية البالغة لتناولها بشكل مترابط، الأمر الذي يبتعد بنا عن التطبيقات الميكانيكية المبسَّطة لا سيما تلك الأخطاء الشائعة التي ترتبط بمعيار تكنيك وسائل العمل.

نعود فنقول إنّ خطورة المنهج الذي ينقل تحليل أنماط الإنتاج وعلاقاتها الإنتاجية من مجال الإنتاج إلى مجال التداول أو إلى مجال العلاقة بين ما يسمى بالبنية الإمبريالية

---

(٣) نورد فيما يلي نصوص ماركس المتعلقة بهذا الشأن:

١ ـ قال بصدد المعيار الأول «...فما يتيح لنا تمييز العصور الإقتصادية المختلفة، ليست الأشياء المصنوعة، بل كيفية صنعها ووسائل العمل المستخدمة في ذلك، فوسائل العمل لا تزوّدنا فحسب بمعيار للدرجة التي بلغها تطور العمل البشري، بل أيضاً بمؤشرات للظروف الاجتماعية التي جرى ذلك العمل في ظلها» (رأس المال الترجمة العربية فالح عبد الجبار، دار ابن خلدون، م١، جـ٢، ص ٥٥).

٢ ـ وفيما يتعلق بالمعيار الثاني وَرَدَ ما يلي: «أياً كان الشكل الإجتماعي للإنتاج يظل العمال ووسائل الإنتاج من عوامله دائماً ولكن في حالة الانفصال بين بعضهم البعض، لا يمكن لأي من هذين العنصرين أن يكون كذلك إلا بصورة احتمالية، فلكي يستمر الإنتاج على الإطلاق، يجب أن يتّحدا والطريقة النوعية التي يُنجز بها هذا الاتحاد تميّز العصور الإقتصادية المختلفة للمجتمع أحدهما عن الآخر». (الترجمة العربية، راشد البراوي، المجلد الثاني، ص ١٦).

٣ ـ وكتب ماركس عن المعيار الثالث: «والفارق الجوهري بين مختلف الأشكال الاقتصادية للمجتمع، بين مجتمع يرتكز على عمل العبيد وآخر يقوم على العمل المأجور مثلاً، لا يتميّز إلاّ بأسلوب انتزاع الفائض من منتجه الفعلي: العامل» (الترجمة العربية، م١، جـ٢، فالح عبد الجبار، ص ١٠٤).

والبنية الكولونيالية لا تكمن في مجرد إضفاء ذلك الطابع الكولونيالي على نمط إنتاج بعينه يكون معروفاً لدينا، كالقول مثلاً نمط رأسمالي كولونيالي بدلاً من نمط رأسمالي تابع، إنما الخطورة تكمنَ في إزالة الفوارق بين الأنماط المختلفة لتصبح جميعاً نمطاً كولونيالياً طالما أنها تُتَاجر مع الإمبريالية وتخضع لعلاقات التبادل غير المتكافىء إلخ، فالإمبريالية بسرعة نادرة وبعنفها الذي اتخذ شكل «الضربة القاضية الفنية» حولت المجتمع في البلد المستعمَر تحويلاً جذرياً، في النمط الرأسمالي الكولونيالي محل النمط الإقطاعي أو الاسيوي إلخ وهو ما يتناقض في ذات الوقت مع تأكيده على التعايش الراكد بين الأنماط بما فيها الأنماط السابقة على الرأسمالية لتشكِّل بنية كولونيالية واحدة متماسكة لا تتبدل حتى انه يقول انَّ ما يميز البلدان المستعمَرة هو أن «هذه الأنماط من الإنتاج السابقة على الرأسمالية في خضوعها لسيطرة نمط الإنتاج الكولونيالي، وفي تعايشها معه، تتجدد بتجدد علاقات الإنتاج الكولونيالي نفسها، بشكل لا يقودها فيه منطق تَجدُّدِها في هذا الإطار إلى ضرورة زوالها بل بالعكس إن هذا المنطق يتحرك في منطق تأبُّدها» (ص ٣٥٨). وهي نفسها الأنماط التي حولها الاستعمار بصورة جذرية إلى النمط الرأسمالي الكولونيالي.

ولكن في كل الأحوال، فسواء كنا إزاء النمط الكولونيالي أو غيره من الأنماط التي تتعايش معه فإن طابع الثبات الميتافيزيقي هو ما يميز البلدان المستعمَرة بعد دخولها في نطاق العلاقة الكولونيالية، وما يحدث من تغيَّر ليس سوى تغيير مجال تواجد النمط الكولونيالي، فاقتصاد طبقة كبار المُلاَّك الإنتقالي هو نمط رأسمالي كولونيالي، أما ظهور البرجوازية الصناعية فليس سوى توسيع مجال نشاط هذا النمط وطبقته إلى المجال الصناعي، دون أن تحمل علاقات إنتاج جديدة، حيث ظلّت العلاقات الكولونيالية قائمة على حالها وينطبق نفس الشيء على تغيير تقسيم العمل الدولي، الذي بدوره لم يكن سوى إحلال مجال محل آخر دون أية صلة بتغيُّــر في علاقات الإنتاج طالما أن التبعية التجارية ظلت قائــمة على حالها، أما ظهور نظام البرجوازية البيروقراطية فلم يؤد إلا إلى إعادة خلق البرجوازية الكولونيالية المتجددة، وذلك في سياق ربطها بما يسميه «الإستبدال الطبقي» وبنظرية خاصة عن الطبقة المتوسطة أو الوسطى أو الصغيرة التي تملأ بحركتها صفحات تاريخ الصراع الطبقي رغم أنها

تتحرك طيلة الوقت على أساس الوهم في السير في الطريق الرأسمالي وليس الكولونيالي في التطور. وهكذا فباسم التغيير الجذاب الذي يلحقه إطار التبعية الامبريالية على أنماط الانتاج يجري طمس التغييرات الجذرية التي تجري بالفعل على أرض الواقع نفسه. وذلك يحرمه في الحقيقة من التعميق في تحليل تأثير السيطرة الإمبريالية على المجرى النوعي لطريق التطور الرأسمالي في البلد المستعمَر، تلك السيطرة التي كرَّس لها أبحاثه بالذات.

والأشدّ خطورة من كل ذلك هو عدم التعمق في تحليل تناقضات هذا الطريق، بما في ذلك التأثير المتناقض للسيطرة الامبريالية، لا سيما في مرحلة تفكك العلاقات الإقطاعية ونشأة البذور الأولى للعلاقات الرأسمالية، والعلاقة المزدوجة بين البرجوازية القومية الصاعدة وبين الإمبريالية والإقطاع التي تنطوي على التآلف والصراع السياسي في آن واحد، والذي نجد أساسه الاقتصادي في تآلف المصالح أو تشابكها وكذلك تناقضها في آن واحد. ولا يتوقف الأمر على وصم البرجوازية الصاعدة تلك التي يسميها البرجوازية الكولونيالية، بالعمالة الدائمة منذ لحظة الولادة فحسب، بل وكذلك الدور واسع النطاق الذي ينسبه إلى البرجوازية الوطنية المتوسطة أو الوسطى وكذلك الصغيرة (التي قد يظن البعض أنه يسقطها من حسابه ويتجاهلها تماماً) ليعجز في النهاية عن إدراك عمالة الطبقة البرجوازية الراهنة التي انتهى إليها مسار التطور الرأسمالي ولم تولّد صافية معه.

بعبارة موجزة إننا إزاء نظرة بنيوية تضفي طابع الثبات الميتافيزيقي على واقع انتقالي أو بنية اقتصادية إجتماعية إنتقالية تمر بعملية تحوّل، مهما تكن بطيئة، نظرة بنيوية تركّز فقط على إعادة إنتاج العلاقات نفسها في ظروف التحوّل بالذات، وبالتالي تعجز عن إدراك تناقضات هذا التحول وكشف قواه المحرّكة الداخلية، تلك التي تُنسَبُ دائماً إلى المحرّك الامبريالي الخارجي، لتأخذ الامبريالية دائماً وضع الفاعل والبلدان المستعمَرة وضع المنفعل. فنحن هنا إزاء منهج بنيوي يتناقض بشكل جذري مع منهج التناول المادي التاريخي، فالأول يثبت وضع بلادنا في شكل أو بنية كولونيالية تعيد إنتاج نفسها من البداية إلى النهاية، والثاني يكشف الطريق النوعي للتطور الرأسمالي في بلادنا في ظل السيطرة الامبريالية ويجتهد لكشف تناقضاته

وحركته الداخلية المعنوية دون أن يحصر نفسه في مجال الاقتصاد ويهمل تأثيرات الصراعات الوطنية والطبقية على الصعيد المحلي والعالمي.

ولعل أسطع تعبير عن أضرار تلك النظرة البنيوية، هو تبني مهدي عامل لنظرية «الحلقة المفرغة» وينقلها من مجال الاقتصاد البرجوازي الأكاديمي إلى مجال حركة التطور والتمايز الطبقي، زاعماً أنه يعطيها أساسها العلمي الحقيقي، بعد تخليصها من النظرة الاستعمارية يقول مهدي عامل «إن بنية المجتمع الكولونيالي تمنع أساساً حركة التفارق الطبقي، فلا سبيل للكلام عن طبقات تتكوّن في إطار المجتمع الكولونيالي، فالبنية الإجتماعية الكولونيالية هي بنية لاتفارق طبقي... لذلك يغلب على التطور الركود والتكرار، أي أن حركته ليست حركة تقدمية تصاعدية كحركة التطور الرأسمالي، بل حركة ركودية تكرارية منغلقة تمنع بالضرورة تكوّن الطبقات كطبقات متفارقة. وهذا هو المعنى الحقيقي «للحلقة المفرغة للتخلف» هذه «الحلقة المفرغة» هي بالذات الإطار البنيوي اللاتفارقي للإنتاج الكولونيالي، والذي هو نتاج مستمر للعلاقة الكولونيالية، هذا بالذات ما يحاول الأدب الإقتصادي البرجوازي إخفاءه حين يتكلم عن «الحلقة المفرغة» (ص ٤٤٨ وانظر كذلك ص ٣٨٥).

وأعتقد أن الصمت هنا قد يكون أبلغ من أي كلام.

ولننتقل بعد كل ما سبق لنناقش كيف يحلل الكاتب نشأة البرجوازية الكولونيالية والعلاقات الكولونيالية، مركّزين على النموذج المصري الذي نال اهتمام الكاتب أكثر من النموذج اللبناني الذي لا ندّعي علماً عميقاً به.

٣ ـ نشأة البرجوازية الكولونيالية وعلاقات الإنتاج الكولونيالية:

تقوم الفكرة الرئيسية لمهدي عامل في أنّ نشأة ما يسميه البرجوازية الكولونيالية لم تتكون بفعل تطور التناقضات الداخلية في التشكيلة السابقة على الرأسمالية، وإنما بفعل التغلغل الإستعماري من الخارج. وهو في ذلك يشدّد على عدم التماثل بين نشأة الرأسمالية (في شكلها الكولونيالي) في المستعمرات وبين نشأتها في البلدان الإمبريالية.

ولكن قبل الدخول في عرض آراء الكاتب لا بدّ لنا من وقفة قصيرة عند ديالكتيك العلاقة بين ما هو داخلي وخارجي. فقد يتجه التفكير بالمرء من أجل إيجاد دور ما للعوامل الداخلية في تطور الرأسمالية، إلى الحديث عن وجود تطور جنيني للرأسمالية في البلد المستعمَر بشكل سابق للغزو الإستعماري، وهذا المنطق في التفكير، لا بد أن يؤدي إلى العكس في حال قلب القضية، فإذا لم يوجد هذا الجنين الرأسمالي في زمن سابق على الغزو الإستعماري، فإن العوامل الداخلية لن يكون لها دور في عملية التطور الرأسمالي، ليصبح الأمر مرهوناً بالعامل الاستعماري الخارجي وحده. وبطبيعة الحال فإذا أمكننا الحديث عن وجود هذا الجنين في بعض البلدان. فإنه يمكننا الحديث أيضاً أنه قد غاب عن جمهرة غفيرة من البلدان الأخرى.

الحقيقة أن هذا المنطق في التفكير ينطوي على جانب كبير من الخطأ. ذلك أنه حتى في حالة توفر هذا الجنين في زمن سابق على الغزو الإمبريالي، فإن التغلغل الإستعماري، كما يقول مهدي عامل عن حق وصواب «وجّه هذا التطور الداخلي الناهض أو البادىء في نهضته، منذ بدايته، في أفق التبعية الكولونيالية الضروري، أي في خط آخر منحرف أو مختلف جذرياً عن الخط الطبيعي لتطور الإنتاج الرأسمالي» (ص ٢٦٤). أي اننا لم نكن في كل الأحوال أمام درجة من التطور الرأسمالي استطاعت أن تقف على أقدامها لتردَّ موجة الغزو الإستعماري بسيطرته الإقتصادية.

ولكن هل يبرِّر ذلك القول انَّ عوامل التطور الرأسمالي في المستعمرات وفي ظل التبعية كانت خارجية محضة؟ الحقيقة أنه حتى إذا افترضنا غياب أي جنين رأسمالي من أي نوع سابق على الغزو الإمبريالي، فإننا لا يمكن أن نقبل أن العوامل الداخلية ليس لها دور في عملية التطور الرأسمالي في المستعمرات، وبصورة لاحقة للغزو الإستعماري وبالتفاعل معه. وذلك إذا كنا نفهم عملية التطور الرأسمالي، أو اي تطور إقتصادي إجتماعي عموماً، على أنها ليست عملية إرادية تتحقق عن طريق إصدار بعض المراسيم أو القوانين، وإنما نفهمها على أنها عملية موضوعية عفوية من الناحية الأساسية. وعلى هذا النحو فلا يمكن أن نفهم تأثير العامل الخارجي الاستعماري، إلا بكونه عاملاً خارجياً قد تغلغل بتأثيره إلى داخل الأسلوب القديم نفسه، بشكل أتاح له المساهمة في إعادة صياغة عوامله الداخلية نفسها، دون أن تفقد مع ذلك قدرتها

على الفعل في خلق منطقها الخاص، فالأسلوب القديم يجب أن يتفكك والأسلوب الجديد يجب أن يتكوّن، فلسنا إزاء عملية إزاحة ميكانيكية بسيطة وذلك طالما أننا لسنا إزاء تلك الظواهر الاستثنائية للاستيطان الاستعماري، حيث استقدمت الموجات البشرية الإستعمارية معها الأسلوب الرأسمالي في الإنتاج. وعلى هذا النحو يزول التعارض الميتافيزيقي بين العوامل الداخلية والخارجية.

كل هذا مع ضرورة تبديد الإفتراض بأن التأثير العفوي للغزو الإمبريالي يتطابق دائماً مع الطبيعة الرأسمالية لهذا الغازي، فهذا التأثير في الحقيقة متناقض، وإذا كان يعمل في أحد جوانبه في اتجاه حفز العلاقات الرأسمالية، فهو يعمل في جانب آخر في اتجاهٍ مضاد وكابح لتطور العلاقات الرأسمالية.

فإذا ما عدنا إلى آراء مهدي عامل، فإننا نجده في الحقيقة ينطلق من ذلك التعارض الميتافيزيقي بين العوامل الداخليةوالخارجية، فيستبعد تماماً أي دور للعوامل الداخلية، ويحيل المسألة برمّتها إلى العامل الإستعماري الخارجي. ففي نظره أنه طالما لم يكن هناك تطور رأسمالي داخلي سابق أو لم يكن من القوة بالقدر الذي يردُّ الموجة الإستعمارية، فإن الرأسمالية في نشأتها وتطورها، تكون مصنوعة صنعاً بأيدي الغزو الإستعماري الخارجي، وبالتالي فهي تكون عميلة منذ لحظة الميلاد وتظل تعيد إنتاج عمالتها بشكل مستمر.

يقول مهدي عامل «ومن الواضح أيضاً أن البنية الإجتماعية الكولونيالية، أي هذا الشكل التاريخي المتميز من البنية الاجتماعية الرأسمالية، لم تخرج بالعنف الثوري من أحشاء البنية الإجتماعية السابقة... ولم تَقُمْ على أنقاضها، كما حصل في فرنسا، بل إنها قامت بالعنف الإستعماري، على أساس هذه البنية الإجتماعية السابقة، وفي إطارها، وليس على أنقاضها» (ص٢٦٦).

ويقول أيضاً ان «الإستعمار لعبَ في تطور بنياتنا الإجتماعية الدور التاريخي الذي لعبته الثورة البرجوازية في تحقيق انتقال البنية الإجتماعية في فرنسا من نظام الإنتاج الإقطاعي إلى نظام الإنتاج الرأسمالي. إلا أن علاقات الإنتاج الكولونيالية التي تولدت بفعل تغلغله ليست، لهذا السبب بالذات، مماثلة لعلاقات الإنتاج الرأسمالية

التي تولدت في إطار الإنتاج الإقطاعي نفسه، وبفعله الداخلي، ثم تكرَّست وترسخت في تطورها العام بفعل الثورة» (ص ٢٦٧).

ولا شك أن تلك المشابهة، حتى لو كانت مجازية، بين العنف الثوري والعنف الإستعماري والثورة البـرجوازية، و«ثورة» الغزو الإستعماري، تنطوي على خطأ منهجي واضح، فالعنف الثوري ليس مجرد عنف، فرغم أنه يمثِّل الجانب «الذاتي» بمعنى معيَّن في تقويض العلاقات القديمة حيث تقوم الطبقات الثورية بنفسها وبإرادتها بهذا العمل من خلال إجراءات سياسية عنيفة وفي فترة وجيزة، والذي يستغرق سنوات من التطور الاقتصادي السلمي البطيء، ولكن من المستحيل أن يكون لكل هذا أي جدوى إذا لم يكن قد حدث تطور رأسمالي سابق في ظل النظام القديم نفسه الذي يكون قد أخذ في التفكُّك إلخ.. فالعنف هنا لا يكون سوى قابلة لولادة ذلك الجديد وإزالة العوائق التي تعيق انطلاقه، أما إذا لم يوجد هذا الجنين في أحشاء القديم[٤] فلن يؤدي العنف مهما كان شديداً إلى الحصول على أي وليد من أي نوع، بل ربما يؤدي إلى هلاك البنية الأم نفسها، أو على الأقل تدهور حالتها ليكون الحَمْل اللاحق واهناً ومشوهاً ومتعثر الولادة، بمعنى إذا كان الكاتب ينطلق من غياب أي تطور رأسمالي سابق، أو إذا وُجد يتم وأدُهُ، فإن الحديث عن أنَّ العنف الإستعماري يلعب دور الثورة البـرجوازية يصبح بلا معنى حقـاً. أو بـالتحـديـد ستكون تصوراته عن التطور الرأسمالي الذي يُحْدِثُه الغزو الإستعماري لا تخرج عن إجراءات تقنين المِلْكية الخاصة، وتوسيع التجارة الخارجية المرتبطة بالزراعة التجارية الموجهة للسوق الرأسمالي العالمي، كما سوف نرى.

أكثر من هذا فمهدي عامل يقع في التناقض المنطقي حينما يقول ان البنية الرأسمالية حينما قامت في بلادنا بالعنف الإستعماري الخارجي فإنها «قامت على أساس

---

(٤) ينبغي التأكيد هنا على أن النمو الرأسمالي في أحشاء الإقطاع ليس سوى تعبير أدبي مجازي لا يُقصَد به أنّ البنية القديمة تظل على حالها على حين ينمو داخلها الجنين الرأسمالي، الذي لن يكون وفق هذا الفهم سوى البرجوازية التجارية، فهذا الجنين لا ينمو إلا مع تفكيك البنية القديمة، لتطوح بها الثورة نهائـياً.

البنية السابقة وفي إطارها » ويعتقد أن هذا هو ما يميّزها عن رأسمالية الغرب الإمبريالي، في نفس الوقت الذي أكد فيه أنَّ ما يميز رأسمالية الغرب نفسها هو أنها « تولدت في إطار الإنتاج الإقطاعي نفسه » (والفارق في الحالتين أن الإطار القديم كان قائماً في الحالة الأخيرة قبل الثورة التي تكفلت بالتطوع به، على حين أنه ظل باقياً بعد « ثورة » الغزو الإستعماري) ولعل قوة حقائق الواقع هي التي فرضت هذا « التماثل » من هذه الزاوية على كاتب كرّس جهده كله لكشف الخصوصية وعدم التماثل، ولكنها فرضت عليه نفسها في صورة مرتبكة، ذلك أن نظرته المسبقة وقالبه المتعسف المسبق حرَمَاه من دراسة عملية التطور كما هي في الواقع، وحرَماه من أن يستنتج حتى ما هو منطقي مع كلامه هو نفسه، ليتوقف عن أن يوكل للعنف الإستعماري دور الثورة التي أحدثت قَطْعاً في استمرار القديم، طالما أنه يعترف بأن إطاره ما زال باقياً، بل هو يستخدم عبارات أشد تطرفاً (لعله يعنيها بحرفيتها كما هو واضح من سياق كامل كتاباته)، ونعني قوله استمرار « أساس البنية السابقة » وعبارة أساس لا تعني سوى أسلوب الإنتاج نفسه، الذي يمثل بنية الأساس، أو البنية التحتية للمجتمع.

فالجديد إذن لا بد وفي كل الأحوال أن يتطور في إطار القديم بعد دخوله في طور التفكك، سواء كنا إزاء رأسمالية الغرب الإستعماري، أو رأسمالية الشرق المستعمَر، اي أننا من هذه الزاوية إزاء « تماثل » بين هذه الرأسمالية وتلك. ولكن هذا « التماثل » لا يعدو أن يكون تعبيراً عن بديهية الطابع الموضوعي العفوي الداخلي لأية عملية للتطور الإقتصادي الإجتماعي، وذلك مهما يكن الدور البالغ الفعالية لما هو ذاتي في نشاط الطبقات المتصارعة، وما هو خارجي أيضاً في هذه العملية. وفيما عدا ذلك فعدم التماثل حاسم وقائم بين عمليتين موضوعيتين للتطور الرأسمالي جرت كلّ منهما في شروط تاريخية مختلفة جذرياً، فشهدنا طريقاً نوعياً للتطور الرأسمالي في المستعمرات جرى في ظل السيطرة الإمبريالية وفي إطار السوق الرأسمالي وتقسيم العمل الدولي الإمبريالي، كان يستحيل أن يكون تكراراً لطريق التطور الرأسمالي في الغرب الإمبريالي، الذي لم تكن شروط السيطرة الاستعمارية غائبة عن محيطه أو وسطه التاريخي فقط، وإنما كان محاطاً بشعوب خاضعة في قارات بأسرها جُعِلت موضوعاً

لتحقيق التراكم الأولي لرأسمالية الغرب الإمبريالي.

ولكن الاعتراف « بالتماثل » من الزاوية المذكورة أعلاه تقلق مهدي عامل أشد القلق، لتجده ينسى ما قاله عن استمرار «أساس البنية السابقة وإطارها»، ليتحدث عن طبقة كبار مُلاّك الأراضي في مصر على سبيل المثال، بوصفها طبقة برجوازية كولونيالية، أو ربما فَهِمَ تلك العبارة على نحو خاص ينسجم مع تقييمه هذا للطبيعة الطبقية لكبار المُلاّك(★) أما ما يقلق مهدي عامل فهو خشيته من تفسير مجرى التطور الرأسمالي وفق القالب التقليدي المستعار من الغرب الامبريالي:

يقول الكاتب « ... من السهل اعتماد قالب تقليدي من التفسير التاريخي يؤدي بنا إلى القول انّ كبار الملاكين الزراعيين كانوا يمثلون في مصر طبقة الاقطاعيين المرتبطين بشكل مباشر بالاستعمار وكانوا بذلك في علاقة من التناقض التناحري مع طبقة متوسطة - هي « البرجوازية الوطنية » - كانت تطمح إلى استلام السلطة وكانت بالتالي في علاقة من التناقض التناحري مع الاستعمار تضعها بالضرورة في موقع القيادة من حركة التحرر الوطني » (ص ٢٨٠).

ولا شك أن قلق مهدي عامل هو قلق مشروع تماماً، فقد ساد وانتشر هذا القالب المذكور في صفوف الماركسية التقليدية الشائعة في وطننا العربي، بميولها اليمينية في التحالف الذيلي مع البرجوازية القومية الكبيرة، سواء كانت البرجوازية التقليدية بقيادة الوفد وباسم «البرجوازية الوطنية» المتوسطة، أم كانت البرجوازية البيروقراطية باسم «المجموعة الاشتراكية في السلطة» التي سلكت طريق التطور اللارأسمالي أو حتى الاشتراكي.

(★) ربما يكون تفسيراً للقول باستمرار «أساس البنية السابقة واطارها» على نحو خاص يعني تحول الطبقة القديمة نفسها إلى طبقة رأسمالية كولونيالية. ولكن إذا سلّمنا جدلاً بأن طبقة كبار مُلاّك الأراضي قد تحولت حقاً في نهاية القرن التاسع عشر إلى طبقة رأسمالية، فإن هذا يعني تبدّل أساس البنية السابقة وإطارها، رغم استمرار المادة البشرية للطبقة القديمة في الجديدة، ذلك أن مفهوم الطبقة الإجتماعية ليس تعبيراً عن مادتها البشرية في حد ذاتها، وإنما عن علاقاتها الإجتماعية المنبثقة من أسلوب محدد في الإنتاج.

ولكن مواجهة ذلك التحليل السياسي الخاطىء الذي يتحدث عن ثورية البرجوازية القومية التي لا تنضب، ووطنيتها التي لا تتبدل طالما أننا سنجد دائماً ذلك المكان الجغرافي المتوسط في جسم الطبقة، نقول ان مواجهة ذلك لن تكون صائبة بافتراض العكس بالحديث عن عمالتها الدائـمة للامبريالية منذ لحظة الميلاد، ثم يأتي بعد ذلك تفصيل تحليل إقتصادي إجتماعي على مقاس الموقف السياسي. وبالمناسبة فهذا المنهج هو المنهج الشائع لدى المدرسة الماركسية التقليدية التي اعتادت اختراع طبقة خاصة لكل جانب من الميول المزدوجة والمتناقضة في سلوك البرجوازية القومية السياسي

نعود فنقول ان الكاتب كان مهيأً على هذا النحو إلى ضرورة اعتبار طبقة كبار مُلاك الأراضي طبقة رأسمالية كولونيالية، حتى يتسنى له (وهي الطبقة التي ينعقد الإجماع على عمالتها) تعميم سلوكها على ما يعتبره الفئات الأخرى الصناعية والتجارية في نفس الطبقة. وكان لا بدَّ له بالتالي من أن ينظر إلى التطور الرأسمالي بأسره باعتباره عملية من صنع الإمبريالية وبدافع منها سواء في المنشأ أم في التطور اللاحق، مُعتقداً بذلك أنه قد توصل إلى الفارق الحاسم بين طريقي المتروبولات والمستعمرات في التطور الرأسمالي، الأول تَطَوَّر من الداخل وبالتالي ثوري، والثاني تطور من الخارج وبالتالي رجعي وعميل. رغم أنه لم يفعل سوى إنكار الطابع الموضوعي لعملية التطور الرأسمالي في المستعمرات.

وهنا لا بدّ من القول انّ مهدي عامل يُخطىء تماماً في تعميم نموذج الثورة الفرنسية على مختلف دول أوروبا، ذلك أنَّ الكثرة الغالبة من رأسمالية الغرب الإمبريالي في أوروبا بما في ذلك اليابان وروسيا القيصرية، سارت في طريق رجعي للتطور الرأسمالي، ذلك الذي أطلَق عليه لينين الطريق «البروسي» حيث لم يجرِ التطويح بالطبقة الإقطاعية القديمة، لتتطور هي نفسها ببطء وبالتدرُّج إلى طبقة رأسمالية في الزراعة، وحيث سلكت البرجوازية سلوكاً رجعياً تآلفت فيه مع السلطة الإقطاعية. لتتحقق الثورة البرجوازية من أعلى وبدون ثورة سياسية، وكانت ألمانيا هي النموذج البارز لهذا الطريق.

وعلى ذلك فليس من شأن تطور الرأسمالية من الداخل أن يؤدي حتماً وفي كل

الأحوال إلى ثورة الطبقة الرأسمالية، كما أنّ التناقض الجذري بين العلاقات الرأسمالية والعلاقات الاقطاعية لا يجري التعبير عنه دائماً بشكل تناحري على الصعيد السياسي بين الطبقتين، أو بمعنى أدق بين البرجوازية والسلطة الإقطاعية المُطْلَقَة التي تَستغِل لصالحها التوازن بين الإقطاع والرأسمالية وكذلك بين الأخيرة والبروليتاريا، تلك التي يؤدي اشتداد عُودِها إلى تخويف البرجوازية ودفعِها إلى مواقع رجعية، وهو طابع كان يميّز البرجوازيات الأوروبية التي تأخرت نسبياً في ولوج طريق التطور الرأسمالي إلى ما بعد الثورة الصناعية، لتواجه مهام ثورتها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، لتجد نفسها مواجهة ببروليتاريا صناعية منظّمة وتملك أيديولوجية ثورية وأحزاباً سياسية تمكنها من لعب دور مستقل في الثورة، وذلك على خلاف ثورات القرن السابع عشر (إنجلترا) والثامن عشر (فرنسا) حيث كانت لا تزال البروليتاريا أقرب ما تكون إلى الحرفيين وبعيدة عن امتلاك أيديولوجيتها وأحزابها الخاصة التي تمكنها من القيام بدور مستقل(★).

ومهما يكن من أمر، نعود فنتساءل على أي أساس اعتبر مهدي عامل طبقة كبار الملاك في مصر طبقة رأسمالية كولونيالية؟

طبقة كبار المُلاّك بين الإقطاع والرأسمالية:

يبرهن مهدي عامل على دور العنف الإستعماري في تكوين طبقة كبار مُلاّك الأراضي وكذلك على الطابع البرجوازي الكولونيالي لهذه الطبقة، اعتماداً على امرين، أولهما الملكية الفردية للأرض، وثانيهما الزراعة التجارية الموجهة للسوق الرأسمالي.

فهو يقول معتمداً على ابراهيم عامر ان «تاريخ تكوُّن المُلْكية الفردية في مصر... بدأ فعليا مع بدء التغلغل الاستعماري، أي مع حملة بونابرت وصدور قانون ١٦

(★) أنظر إنجلز في «مسألة السكن»، مقدمة كتابه «حرب الفلاحين» وكذلك لينين في كتابه «البرنامج الزراعي في الثورة الروسية».

أيلول / سبتمبر ١٧٩٨ وَضَع النواة الأدنى لنشأة المُلكية الفردية في الأرض الزراعية في مصر... واستمر مدة مائة عام تقريباً اتُخِذت فيه إجراءات مهمة، كاللائحة السعيدية والقانون الأهلي...» ثم يقول انَّ كل ذلك أدى إلى «تكريس المُلكية الفردية للأرض كشكل جديد من الاستغلال الطبقي، وبالتالي إلى تكوُّن طبقة من الملاكين الزراعيين الكبار، هي طبقة البرجوازية الكولونيالية أو الجناح الرئيسي من هذه الطبقة التي يكون كبار تجار التصدير والاستيراد جناحها الآخر. **ليس غريباً، في هذه الشروط، أن يلعب الاستعمار الدور الرئيسي في عملية تكوين هذه الطبقة، وأن يكون القوة التاريخية المحرِّرة لها من قيود علاقات الإنتاج «الاستبدادية» «السابقة» (ص ٢٦٧).**

وبغض النظر عن تلك المبالغات المفرطة في دور العنف الإمبريالي في إصلاح نظام الملكية (★) وبغَضِّ النظر عن مدى صحة الانطلاق من التأكيد على غياب حق المُلكية

(★) على سبيل المثال المبالغات المتعلقة بدور الفرنسيين في إدخال الملكية الخاصة في مصر سواء فيما يتعلق بقانون ١٦ سبتمبر ١٧٩٨ المذكور أو حتى مشروع مينو الذي لم يرَ النور، فهذه المبالغات تنطلق من فكرة بسيطة ترى أن كل ما يصدر عن غزاة الثورة الفرنسية لا بد أن يكون برجوازياً بالضرورة، وفي الحقيقة لم يكن بمقدورهم أن ينصرفوا كذلك حتى لو أرادوا في ظل مجتمع اقطاعي كان يفرض عليهم أن يسلكوا في حكمه سلوك أي سلطان إقطاعي في التحايل من أجل جباية أقصى ما يمكن من «الضريبة ـ الريع» التي يستحيل أن يكف مضمونها عن أن يكون إقطاعياً لمجرد أن جباتها من جيوش الثورة الفرنسية. وفي هذا الميثاق صدر قانون ١٦ سبتمبر في أعقاب نجاح الغزو، الذي لا يعدو أنْ يكون قانوناً لتنظيم جباية الضرائب الإقطاعية القديمة وزيادتها، وإقرار ما هو قائم في نظام المُلكية والإلتزام والمواريث، مع تنظيم تسجيل حجج المُلكية، ومصادرة أراضي الملتزمين المعارين لصالح الجمهورية، أي لصالح الدولة كما كان الأمر يجري أصلاً إلخ... وهو ما أفاض الجبرتي في توضيحه في تعليقه الطويل على هذا القانون ويكفي أن نذكر هنا قوله أنه كان بمثابة تحايل على «سلب أموال الناس ونزع ما بأيديهم من مال وعقار وميراث وغير ذلك» (مظهر التقديس بزوال دولة الفرنسيس، جـ١، المطابع الأميرية ١٩٦١، ص١٠٧، وأنظر أيضاً صفحات ٩٠، ١٠٨، ١٢٢، ١٢٤) أما مشروع مينو الذي لم يرَ النور، فرغم أنه احتوى على=

الفردية في مصر قبل الغزو الاستعماري، فإننا هنا إزاء الخلط الشائع بين الشكل القانوني للمُلكية وبين علاقات الإنتاج أو علاقات الملكية، بصورة تصبح فيها الملكية الفردية في حد ذاتها «شكلاً جديداً في الاستغلال الطبقي»، والمقصود بالطبع شكل الاستغلال البـرجوازي. وهو خلط غير مبرّر على الإطلاق، رغم أن هناك صلة معينة بين الشكل والمضمون، بمعنى أنَّ الملكية الفردية في العصر الإقطاعي تعاني في الغالـب من القيود القانونية سواء في الغرب أو في الشرق (وهو ما يغفله أصحاب وجهة نظر غياب الملكية الخاصة في مصر)، الأمر الذي يكون فيه إقرار حق الملكية الفردية بمثابة تقويض جانب من العلاقات الاقطاعية القديمة. إلا أن هذا لا يعني بأي حال الحديث عن نقويض شامل للعلاقات الاقطاعية وأكثر من ذلك قيام علاقات رأسمالية ناجزة، فوضع المسألة على هذا النحو لا يعني فقط الانزلاق إلى منهج بـرجوازي في تناول حق الملكية، وإنما أيضاً التطـويـح تمامـاً بـالمفهـوم الماركسي لعلاقات الانتاج أو علاقات المُلكية، حيث نكون إزاء علاقة الفرد بالأشياء موضوع مُلكيته أو سلطته القانونية عليها وليس إزاء علاقة الإنسان بالإنسان التي تجري في سياق الإنتاج الإجتماعي، والتي تشكل الواقع الحقيقي للمُلكيـة. وهـذا الواقـع الحقيقـي للملكيـة هو ما ينبغي الانطلاق منه لتقرير ما إذا كنا إزاء علاقات رأسمالية أم لا، كما ينبغي الانطلاق منه لدراسة تأثير الغزو الإمبريالي المتناقض في تحقيق أو تعويض شروط قيام هذه العلاقات، ونعني بذلك في المحل الأول دراسة هذا التأثير المتناقض على عملية التراكم الأولي لرأس المال، تلك العملية التي تعني نزع ملكية الفلاحين وتكوين طبقة البروليتاريا من ناحية، وتراكم رأس المال من ناحية أخرى، ليشكلا معا القدمين اللتين ينبغي أن ينهض عليهما الأسلوب الرأسمالي في الإنتاج. وهو بالطبع ما خلت منه معالجة مهدي عامل، ذلك أنه لم يلتفت أصلاً كما سبق أن رأينا لأسلوب الانتاج بمعناه الماركسي أو بعباراته «بمعناه الكلاسيكي»، ليبتعد عن دراسة

= بعض الإصلاحات، إلا أنه من الناحية الأساسية كان يستهدف معـاظمـة الضرائـب ومصادرة أراضي الملتزمين المعادين، وكما تقول الباحثة المدققة هيلين إيڤلين أنه كان يتشابه «من حيث الأساس مع التطورات التي حدثت في عصر محمد علي» (الإقتصاد والإدارة في مصر في مستهل القرن التاسع عشر، دار المعارف، ص ٦٧ ـ ٧٢).

آلية تحقق شروط الأسلوب الرأسمالي في مجال الإنتاج نفسه، ويَنْقُل المسألة إلى المجال القانوني لشكل الملكية. ثم إلى مجال التداول أو التجارة الخارجية، تلك التي يجد فيها أساساً ما يسميه بعلاقات الإنتاج الكولونيالية.

وكما كان الحال في دور العنف الاستعماري في إقرار حق الملكية الفردية، كذلك كان دوره في تحقيق شروط قيام الزراعة التجارية من السوق الرأسمالي، ليبرهن على ذلك بالمثال الشائع عن دور العنف الاستعماري في إلغاء نظام احتكار محمد علي من خلال «معاهدة ١٨٣٨ التجارية التي فرضتها القوى الإمبريالية على السلطة العثمانية» ليخرج من ذلك باستنتاج غريب وهو أن «انهيار نظام الاحتكار بالعنف الإمبريالي، كان في صالح البرجوازي في مصر بشكل مباشر، لأن فيه يكمن الشرط الرئيسي لتكوّنها الطبقي. وهنا... نرى بوضوح علاقة التبعية التي تربط هذه الطبقة بالبرجوازية الامبريالية، وضرورة تكوُّنها كبرجوازية كولونيالية» (ص ٢٧٨).

وبغض النظر عن المبالغة أيضاً في دور العنف الاستعماري في إلغاء نظام احتكارات محمد علي ★) فإنه من الغريب حقاً القول بأن إلغاء نظام الاحتكار في

(★) لعله من الواجب الاشارة إلى أنّ هذا الخطأ الشائع لا سيما في صفوف الماركسيين، يغفل أن العديد من احتكارات محمد علي قد جرى تفكيكها في عقد الثلاثينات بفعل الأزمة الطاحنة التي واجهها الاقتصاد والإقطاع في نهاية هذا العصر التي أدت إلى قيام العديد من الإنتفاضات الفلاحية، كل ذلك قبل عقد معاهدة ١٨٣٨ مع الاستانة ثم تطبيقها في مصر في ١٨٤١ في وقت لم يكن قد بقي سوى القليل من الاحتكارات الداخلية بالإضافة إلى احتكار التجارة الخارجية. ومن ناحية أخرى فقد استمر العديد من مظاهر الإحتكار باقياً حتى عصر سعيد، ذلك أن نظام الإحتكار كان يقوم على قاعدة جباية «الضريبة ـ الريع» عيناً (والتي كانت بمثابة ردة إقطاعية، حيث كانت تجبى قبل عصر محمد علي نقداً)، وبالتالي فقد كانت جباية الضرائب نقداً في عصر سعيد، بمثابة القضاء النهائي على نظام الاحتكار (أنظر هيلين إيفلين، مرجع سابق ص ٦٧ ـ ٧٢، أحمد الحتة تاريخ الزراعة المصرية في عهد محمد علي الكبير، دار المعارف المصرية، ١٩٥٠، ص ١٠٨ ـ ١١٥).

السياق الاستعماري الذي جرى فيه، والذي وضَعَ السوق الداخلي تحت رحمة الغزو التجاري لسلع الغرب الصناعية الرخيصة، دون أية حماية جمركية تحل محل الحماية الإدارية التي كان يوفرها نظام الاحتكار، الأمر الذي حَرَم الكاتب من رؤية تأثير الغزو التجاري في تدهور العديد من صناعات نمط الإنتاج الصغير الحِرَفي ومعه علاقاته السلعية وبالتالي تَرَاجُع تقسيم العمل الإجتماعي وإضعاف تطور السوق القومي والعلاقات السلعية الداخلية ليحول دون تطور أحد الشروط الضرورية لتطور العلاقات الرأسمالية، ليس فقط في الصناعة وإنما أيضاً في الزراعة.

وربما تزول تلك الغرابة جزئياً حينما نتذكر أن الكاتب يرى أن البرجوازية الكولونيالية «تمثل للبرجوازية الاستعمارية (ص ٤٤٢)، وأن وجودها الطبقي ليس إلا لتُحَقِّق عملية الاستثمار الاستعماري» (ص ٤٤٨). وبالتالي لا يكون هناك فارق بين العناصر المصرية والعناصر الأجنبية في تكوين المادة البشرية للطبقة، وهو ما يُفْهَم من قوله انها «عند ظهورها كانت أجنبية تماماً عن شعب البلاد» كما «ظل العنصر الغالب فيها أجنبياً حتى بعد تكوُّن جناحها الصناعي» (ص ٢٧٩).

على أية حال، فقد كان للغزو الاستعماري التجاري تأثيرٌ متناقضٌ، تمَثَّل من ناحية في حَفْز تطور العلاقات السلعية الخارجية عن طريق الزراعة التجارية للقطن، وتمثل من ناحية أخرى في إضعاف العلاقات السلعية الداخلية عن طريق تدهور نمط الإنتاج الحرفي في المدن خاصة ومن ثم تقسيم العمل الإجتماعي، ولأن العلاقات السلعية الداخلية هي العنصر الحاسم في توفير الشروط الضرورية لتطور العلاقات الرأسمالية، لهذا فقد كانت النتيجة سلبية على تطور العلاقات الرأسمالية في الصناعة وفي الزراعة أيضاً، وذلك رغم تزايد حجم الإنتاج السلعي من الناحية الكمية، ولكنه لم يتخذ من السوق الداخلي إلا معبراً لا أكثر (★).

على أية حال وبدون أن يتعرض مهدي عامل لهذا التأثير المتناقض للغزو التجاري

(★) صور علي مبارك بشكل شديد الغنى التأثير السلبي للغزو التجاري الاستعماري على السوق الداخلية في كتابه «نخبة الفكر في تدمير نبيل مصر» وقد نَقَل عنه ذلك طلعت حرب في كتابة «علاج مصر الاقتصادي» مطبعة الجريدة، ١٩١١، ص٨٦ ـ ٨٨.

على تحقيق ذلك الجانب من الشروط الضرورية للتطور الرأسمالي، فقد قام مباشرة بالربط بين الزراعة التجارية وبين الطبيعة الرأسمالية لطبقة كبار مُلاَّك الأراضي فقال انّ « الملكية الزراعية في هذا البلد (مصر) لم تتكون طوال القرن التاسع عشر، بفعل التغلغل الإمبريالي نفسه، في شكل مُلكية إقطاعية للأرض، فمجرد ارتباط الإنتاج الزراعي بالسوق العالمية الامبريالية بشكله التبعي يمنعنا من إعطائه طابعاً اقطاعياً ليس له، ويفرض علينا بالضرورة تَلَمُّس طابعه الكولونيالي المتميز» (ص ٢٨٠).

أما فكرة مجرد ارتباط الإنتاج بالسوق العالمية الإمبريالية يجعله نمطاً رأسمالياً كولونيالياً، فقد عالجها بشكل مفصَّل اعتماداً على بعض نصوص ماركس. فهو ينقل عن ماركس، النص التالي (ننقله هنا وفق ترجمة الكاتب):

« ... إنّ نفس الظروف التي تنتج الشرط الأساسي للإنتاج الرأسمالي - وجود طبقة من العمال الأجراء - تتطلب انتقال كل انتاج بضاعي إلى الانتاج البضاعي الرأسمالي. إنّ هذا الإنتاج طالما هو يتطور، يعمل على تفكيك وتذويب كل شكل بالإنتاج السابق له، والذي لا يحوِّل إلى بضاعة إلا فائض المنتوج، إذ أنه موجه قبل كل شيء نحو الاستهلاك الشخصي المباشر. فالإنتاج الرأسمالي يجعل من بيع المنتوج الهدف الرئيسي: في البدء، من غير أن يتعرض، ظاهرياً، لنظام الإنتاج نفسه (كان هذا مثلاً، أول أثر للتجارة العالمية الرأسمالية على شعوب مثل الصين والهنود والعرب إلخ). ثم بعد ذلك يهدم، حيث يتأصل، كل أشكال الإنتاج البضاعي الذي يرتكز إما على العمل الشخصي للمنتجين، وإما على مجرد بيع المنتوج الفائض كبضاعة. إنه يبدأ بتعميم إنتاج البضائع، ثم يحوِّل تدريجياً كل إنتاج بضاعي إلى إنتاج رأسمالي» (ص ٣٩١ - ٣٩٢).

ويَنقُل عن ماركس نصاً آخر يعطي نفس المعنى:

« ... إن نظام الانتاج الرأسمالي تابع (أو متوقف على) لأنظمة انتاج أخرى بقيت غريبة عن درجة تطوره. لكنه يميل بقدر الإمكان، إلى تحويل كل إنتاج بضاعي ووسيلته لتحقيق ذلك أن يجر كل انتاج داخل حركة دورته، فالانتاج البضاعي المتطور لا يمكن أن يكون إلا إنتاجاً رأسمالياً للبضائع. إنّ تدخُّل الرأسمالي الصناعي

بجعل هذا التحويل يتقدم في كل مكان. ومع هذا التحويل تحويل المنتجين المباشرين إلى أجراء ». (ص ٣٩٢).

ويرتكب الكاتب خطأً فادحاً من أول تعليق له على هذين النصين ذلك أنه يعتبرهما خاصين بعلاقة النمط الرأسمالي في البلدان الاستعمارية وبالأنماط السابقة على الرأسمالية في البلدان المستعمَرة، ويعتبره بذلك تحليلاً تاريخياً لتطور الرأسمالية في المستعمرات، مع أنه لم يذكرها إلا بين قوسين في سياق نص يعبر عن فكرة ماركس أو قانونه الشهير في أنّ النمط الرأسمالي حينما يتأصل في بلد فإنه يعمل على إزاحة الأنماط الأخرى السابقة على الرأسمالية(*).

على أية حال فالكاتب يستنتج ما يلي:

« إنّ تطور العلاقة الكولونيالية في أساسه حركة تحويل بنيوي لنظام الإنتاج الذي يرتبط به عن طريق التجارة الخارجية بالإنتاج الرأسمالي. هذا التحويل في الحقيقة « رسملة » إذا صح التعبير لإنتاج البلدان المستعمَرة. وحركة هذه « الرسملة » حركة معقدة لا تتم دفعة واحدة بل على مرحلتين: المرحلة الأولى هي تعميم للإنتاج البضاعي في البلدان المستعمَرة، وهذا التعميم أثر مباشر للتجارة العالمية كتجارة رأسمالية. والمرحلة الثانية يتم فيها تحويل الإنتاج البضاعي إلى إنتاج رأسمالي ويجدر بالذكر هنا أن حركة « رسملة » إنتاج البلدان المستعمَرة تتحقق ضمن حركة تهديم وتفكيك للبنية الاقتصادية الإجتماعية لهذه البلدان. معنى هذا أن تطور الرأسمالية في بلادنا لم يكن نتيجة لتطور « طبيعي » لنظام الإنتاج فيها قبل استعمارها... والشواهد على ذلك كثيرة، فالملكية الخاصة مثلاً ما عرفتها بلاد كمصر أو الجزائر إلا بعد استعمارها » (ص ٣٩٢ - ٣٩٣).

وإذا افترضنا أن ماركس يتحدث فعلاً عن علاقة النمط الرأسمالي مع الأنماط

(*) ومن الجدير بالملاحظة أن الكاتب حينما يجعل من ذلك نموذجاً لتأثير النمط الرأسمالي للبلد الاستعماري في الأنماط السابقة على الرأسمالية في المستعمرات، بشكل يؤدي إلى إزاحة الأخيرة، فإنه يتناقض مع ما أورَدَه سابقاً حول تمازج تلك الأنماط.

السابقة عليه سواء داخل البلد أو في المستعمرات، وأن هاتين المرحلتين تجري هنا أو تجري هنـاك. ففي هذه الحالة ستتحول المستعمرات إلى بلدان رأسمالية شديدة التقدم، طالما أن النمط الرأسمالي سيتمكن من هدم الأنماط السابقة وتحويل كل الإنتاج السلعي إلى إنتاج سلعي رأسمالي. ومن ناحية أخرى فإذا صح ما قدَّره الكاتب، أن النص يخص المستعمرات، أليس من الواجب أن ندرس مدى تحقق هذه المراحل بالفعل. فهي قد تستغرق بعض العقود، وقد تستغرق قروناً؟ وفي كل الأحوال فليس هناك مجال أصلاً لإحلال نص محل دراسة الواقع التاريخي، مهما يكن صاحب هذا النص. ثم لماذا يجعل الكاتب العملية بأسرها من البداية حتى النهاية تتحقق بدفع من الخارج، مع أن النص الذي يستند إليه يتحدث عن أن النمط الرأسمالي لا يقوم بعمليـة الهدم تلك إلا حينما يتأصل، أي نمط في داخل البلد وليس خارجها. كذلك فبدلاً من أن ينظر الكاتب لعملية الهدم على النحو الصحيح أي باعتبارها عملية يتم فيها تفكيك النمط القديم وتكوين شروط النمط الرأسمالي (أي تجريد المنتجين من ملكيتهم من ناحية وتَرَاكُم رأس المال من ناحية أخرى وهي العملية التي أسماها ماركس عملية التراكـم الأولي) فيقول بدلاً من ذلك: فإننا نجد خلطاً غريباً بينها وبين تطور قوانين الملكية الفردية. ولعلنا نلاحظ أخيراً أن الحديث عن المراحل هنا، قد تبخَّر في النص الآخر لتتحقق عملية «الرسملة» بمجرد الارتباط بالسوق العالمية الامبريالية.

وحتى لو تصورنا أن ماركس يقصد المستعمرات، ففي هذه الحالة ينبغي النظر إلى تصوراته في ذلك النص باعتبارها نبوءة مستقبلية لم تتحقق، وربما لن تتحقق. أما التأثير المبـاشر الفعلي والذي أشـار إليـه مـاركس صراحـة ودون أي التبـاس إلى المستعمرات فيمكن أن نجده في النص التالي «ومن وجهة أخرى فإن رخص ناتج الماكينات والانقلاب في وسائل النقل والاتصال هما أداة للاستيلاء على الأسواق الأجنبية وإذ يُسْفر الإنتاج الآلي هناك عن تخريب الإنتاج الحرفي فإنه يحوِّل تلك الأسواق بصورة إرغامية إلى أماكن لإنتاج المادة الخام المناسبة... وينشأ.. تقسيم دولي جديد للعمل يحوِّل أحد أقسام الكرة الأرضية إلى منطقة للإنتاج الزراعي على الأغلب من أجل القسم الآخر من الكرة الأرضية بوصفه منطقة للإنتاج الصناعي

على الأغلب » (رأس المال، م ١ جـ ١، دار التقدم، الطبعة العربية ص ٦٥١)(★).

فماركس يتحدث هنا عن التأثير التخريبي للتجارة الخارجية على المستعمرات، وليس عن تأثير لهذه التجارة يؤدي إلى « رسملة » المستعمرات.

ثم ان ماركس يتحدث في مكان آخر عن أنه ليس من الضروري أبدا لكي تحدث تجارة بين البلدان الرأسمالية والمستعمرات، أن تتحول الأخيرة إلى الرأسمالية، فيقول انه « في داخل عملية تداول رأس المال الصناعي... فإن دورته سواء باعتباره رأسمالاً نقدياً أو سلعياً، تعترض (أو تتشابك مع) التداول السلعي بأكثر أساليب الإنتاج الإجتماعي تبايناً، وذلك بقدر ما تنتج سلعاً. فسواء كانت السلع ثمرة إنتاج قائم على الرق، أو الفلاحين (الصينيين، صغار الفلاحين المزارعين الهنود) أو الكوميونات (جزر الهند الشرقية) أو المشروعات الحكومية (مثل ما كان منها موجوداً في العصور السابقة، من التاريخ المروس على أساس الفنية) أو القبائل شبه الوحشية المشتغلة بالقنص - نقول إنها كسلع ونقود تقف وجهاً لوجه مع النقود السلع التي يظهر بها رأس المال الصناعي وتدخل في الدورة... إن طابع عملية الإنتاج المولدة لها غير ذي أهمية فهي تعمل في السوق بوصفها سلعاً وبهذه الصفة تدخل دورة رأس المال الصناعي، وكذلك في دورة ما يشتمل عليه من فائض القيمة » (رأس المال الجزء الثاني، ترجمة راشد البرّاوي، ص ١٠٠).

وهكذا فإن التجارة مع السوق الرأسمالي العالمي، واكتساب السلع طابعاً عالمياً وكذلك النقود، لا ينبغي أن تشوّش على الطبيعة الإجتماعية للأنماط التي تشترك في هذه السوق بسلعها ونقودها تلك الأنماط التي تكون متباينة اشد التباين، بحيث لا يمكن ان تُذاب جميعاً في نمط واحد هو النمط الرأسمالي، ولا الحديث عن مجموعة البلدان المستعمَرة باعتبارها بلداناً يسودها شكل رأسمالي كولونيالي بمجرد أنها ترتبط بهذه السوق العالمية، وذلك كما يذهب مهدي عامل.

(★) يلاحظ أن الكاتب قد استشهد بالجزء الأخير من هذا النص وأهمل الجزء الأول الذي يتحدث فيه عن تخريب الإنتاج الحرفي، كما سوف نرى بعد قليل.

أكثر من هذا، فإن ماركس يتحدث في مكان آخر عن أنه «ما إن تُجتذَب الشعوب، التي لا يزال الانتاج يجري لديها بالأشكال المتدنية نسبيًّا للعمل العبودي والسُخرة إلخ إلى السوق العالمية التي يسود فيها الأسلوب الرأسمالي للإنتاج، والتي تجعل شاغلها الأهم بيع منتجات هذا الانتاج إلى الخارج، حتى تنضم القطاعات المتمدنة للعمل المفرط إلى القطاعات الهمجية للعبودية والقنانة إلخ...» (رأس المال، م ١ جـ ١، الطبعة العربية ـ دار التقدم، ص ٣٣٨).

نعود إلى الكاتب فنقول انه حينما ركّز انتباهه على أن مجرد ارتباط الانتاج الزراعي في مصر (أو أي بلد آخر) بالسوق الرأسمالي العالمي، فإنه سيكتسب خصائص النمط الرأسمالي (أو شكل كولونيالي منه)، فإنه حرّم نفسه من تحليل التأثيرات الفعلية للغزو الاستعماري المالي والتجاري على مجموعة تفكك أسلوب الإنتاج الإقطاعي القديم في مصر في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وكما سبق أن بيّنا أنه إذا كان الارتباط بالسوق العالمي قد حفّز الزراعة التجارية في مصر، فإن الغزو التجاري إذ عمل على تدهور نمط الإنتاج الحِرَفي السلعي في المدينة، قد أضعف تطور السوق الداخلية نفسها لينعكس ذلك على تطور السوق والعلاقات السلعية في الزراعة نفسها (لا سيما بين صغار الفلاحين) حيث سادها محصول «نقدي» واحد من الناحية الأساسية الذي لم يكن السوق بالنسبة له سوى مَعْبَر، ليفتقد في المرحلة الأولى في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وحتى أوائل القرن العشرين إلى ذلك الطلب على مستلزمات الإنتاج الزراعية من أجل الصناعة التي تدهورت وسُدَّ في وجهها الطريق إلى النمو، بل افتقد أيضاً الطلب الاستهلاكي على الغذاء لسكان المدن الذين ظلت نسبتهم ثابتة طيلة تلك الفترة، بل لقد انخفضت هذه النسبة بين سنتي ١٨٩٨ و١٩٠٧. ولم تأخذ العلاقات السلعية في الزراعة تتطور في المرحلة اللاحقة إلا مع تطوُّر الصناعة المحلية في مواجهة القوانين الاستعمارية. وكذلك مع نمو سكان المدن. أي ان التطور الحقيقي للعلاقات السلعية في الزراعة كان شديد الارتباط بتكوين السوق القومي وتطور وتقسيم العمل على صعيد المجتمع، ولكنه كان تطوراً هزيلاً بالنظر إلى هزال التطور الصناعي وهيمنة الطابع الخدمي على نمو سكان المدن.

وهذه الطريقة نفسها قد حرمت الكاتب من تناول التأثير المتناقض بشكل آخر

من أشكال الغزو الاستعماري على مجرى تفكُّك العلاقات الإقطاعية القديمة، ونعني به الغزو المالي، (الذي لا يجب النظر إليه بوصفه مجرد نهب مالي فحسب) ذلك ان الأسلوب الاقطاعي في مصر قد شهد عملية تفكُّك واسعة النطاق في نهاية عصر محمد علي بسبب سياسة تشديد وتكثيف علاقات الاستغلال الاقطاعي في هذا العصر، التي انتهت بتقويض الاقتصاد الفلاحي الصغير التابع الذي يشكل قاعدة النظام الإقطاعي، ولتشهد ظاهرة الهروب الجماعي للفلاحين من الأرض. وهذه الظاهرة التي قاومها محمد علي، أخذت في الاتساع في عصري سعيد واسماعيل، حيث أدت أعباء الديون الاستعمارية للدولة إلى تكثيف وتشديد استغلال الدولة الاقطاعية للفلاحين، فضلاً عن اتساع السخرة بما لا يقاس في هذا العصر من أجل استكمال نظام الري، فضلاً عن حفر قناة السويس وإقامة البنية الأساسية الحديثة كالسكك الحديدية وغيرها إلخ.. وقد أدى كل ذلك إلى تفكيك واسع النطاق للعلاقات الاقطاعية. فبدلاً من مقاومة الدولة للهروب الجماعي للفلاحين، سمحت لهم بالتسحب من الأرض، وأحلَّت الضريبة النقدية محل العينية، وألغت المسؤولية الجماعية للقُرى في دفع الضرائب لتصبح المسؤولية فردية وأُلغيت القيود والحقوق الإقطاعية للدولة على الملكية الفردية للأرض. وبالتالي تكونت طبقة الفلاحين المعدمين من ناحية على حين تركزت ملكية الأرض في أيدي كبار المُلاَّك من ناحية أخرى.

وهكذا فقد ساهم الغزو المالي الامبريالي في عملية تفكيك العلاقات الاقطاعية ونشوء طبقة الفلاحين المعدمين، وذلك عبر تشديد وتكثيف علاقات الإستغلال الإقطاعي بالذات، تلك العملية التي تجمعت شروطها بتأثير العوامل الداخلية في عصر محمد علي، ولم يؤدِ الغزو المالي سوى إلى دفعها إلى الأمام ـ ولكن في المقابل فقد كان هذا الغزو المالي نفسه والذي ساهم بتأثيره في نشوء طبقة من الفلاحين المعدمين، هو نفسه الذي قام بالنهب المالي ليعزِّز التراكم الأولي الاستعماري لرأس المال في الدول الامبريالية، ويَحْرِم في ذات الوقت البلاد من تحقيق التراكم الأولي لرأس المال القومي. لنصبح إزاء وضع شائه يتمثل في تكوين طبقة من المنتجين المجردين من الملكية، دون أن يقابلها تكوين رأس المال القومي، الذي كان من شأنه أن يحوّلها إلى طبقة عاملة في إطار النمط الرأسمالي. وبدلاً من أن تشق هذه الطبقة المجردة من

المنحى طريقها إلى المدينة الصناعية الرأسمالية التي سَدّ أمامها طريق التطور في المرحلة الأولى من السيطرة الامبريانية، نجدها تهاجر من الريف إلى الريف، أي إلى غرب وتفاتيش وجفا للك وابعادات كبار المُلاَّك، أي إلى إعادة اندماجهم مرة أخرى في الزراعة، ولما كانت العلاقات السلعية الزراعية شديدة الضعف، ولم تتطور سوى في حدود ذلك المحصول الواحد الموجّه للسوق الرأسمالي العالمي (القطن)، لهذا فقد فرضت العلاقات الإنتقالية نفسها على اقتصاد كبار الملاك (وكذلك أغنياء الفلاحين) الذين أعادوا دمج الفلاحين المعدمين في هذا الإقتصاد، الذي غلبت عليه العناصر الإقطاعية ولم يتسع سوى لعناصر جنينية من العلاقات الرأسمالية.

وبطبيعة الحال، فما سبق لا يشكل سوى نقطة انطلاق، لبدء تحليل نتمكن من خلاله كشف الخصائص النوعية لطريق التطور الرأسمالي في مصر في ظل السيطرة الامبريالية. وليس هنا مجال لمثل هذا التحليل، ولكن نكتفي بالإشارة هنا إلى الخصائص النوعية لهذا الطريق جمعت بين التحول شديد البطء للعناصر الإقطاعية في انتصار كبار المُلاّك (وكذلك الفلاحين الأغنياء الذين سارت بينهم نفس العلاقات الانتقالية) وبين التطور العلوي الرجعي في بناء العلاقات الرأسمالية سواء في الزراعة أو الصناعة. فلم نشهد ذلك الذي أطلق عليه ماركس الطريق الثوري في بناء العلاقات الرأسمالية، إلا وهو تحول المنتج الصغير إلى صناعي وتاجر وبالتالي لم نشهد مرحلة مانيفاكتورية في الصناعة (كما أن الفلاح الغني كان نموذجاً مصغراً للمالك الكبير) لتنشأ الرأسمالية الصناعية نشأة كبيرة ومن أعلى من عناصر من طبقة كبار الملاك نفسها، فمن الواضح أننا إزاء طريق نوعي يختلف تماماً حتى عن ذلك الطريق الرجعي الذي عرفته الرأسمالية الأوروبية في تطورها، ونعني به الطريق البروسي وتحليل هذه الخصائص النوعية لطريق التطور الرأسمالي وثيق الصلة بتحليل تأثير الغزو الامبريالي والسيطرة الامبريالية اللاحقة على تطور أنماط الانتاج الصغيرة سواء في المدينة أو الريف.

بقي علينا وقبل أن ننهي حديثنا حول تناول مهدي عامل لطبيعة العلاقات الرأسمالية في الزراعة ان نتوقف هنا لننظر كيف يعالج فرضيته حول دور الغزو الإمبريالي في تشكيل علاقات «الإنتاج» الكولونيالية، وطبيعتها.

علاقات الإنتاج الكولونيالية:

وتمثّل هذه المسألة نقطة محورية في نظرية الكاتب عن النمط الكولونيالي في «الإنتاج»، فالتجارة الخارجية هي اساس هذا «النمط»، وهو ما دفعه بالتالي إلى الحديث عن سيادة العلاقات الرأسمالية الكولونياليـة في الزراعـة «بمجـرد ارتبـاط الإنتاج الزراعي بالسوق الرأسمالية العالمية» لهذا سنتوقف عند الأساس النظري الذي بنى عليه ذلك الجانب الاساسي من فرضيته، وهي كلها مستخلصة من تفسيرات خاصة جداً لعدد من نصوص ماركس تدور جميعاً حول التجارة الخارجية. فلم يُقدّم ما وعدنا به بأن تكون نقطة الانطلاق، هي تحليل واقعنا، وليست الماركسية «المتكوّنة».

فهو أولا ينقل نص ماركس الذي يقول فيه:

«إن تقسيما جديداً عالمياً للعمل فرضته المراكز الرئيسية للصناعة الكبرى، يحوّل بهذه الطريقة قسما من الكون إلى حقل إنتاج زراعي للقسم الآخر الذي يصير حقلاً لإنتاج صناعي» (ص ٣٨٠).

ويخرج من هذا النص بفكرتين: الأولى ان العلاقة الكولونيالية هي علاقة تبعية اقتصادية. والفكرة الثانية الوحدة التاريخية للعالم لهذه العلاقة وكنتيجة لها (ص ٣٨١)، اي الوحدة البنيوية للعالم على اساس التبعية الاقتصادية.

ثم يقتبس بعد ذلك نص ماركس الشهير حول التبادل غير المتكافىء بين الدول المتقدمة والدول المتخلفة، حيث تبادل الأولى سلعاً يتجسد فيها عمل أقل، وتحصل من الثانية على سلع يتجسد فيها عمل أكثر (ص ٣٨٢).

يتخذ مهدي عامل هذه النصوص برهاناً نظريـاً على فـرضيتـه حـول العلاقـة الكولونيالية التي كان قد عرفها بقوله أنها «علاقة إنتاجية أساسية بين نظامي إنتاج مختلفين» (ص ٣٧٦). ولنلاحظ أن هذا التحديد ينطوي على تشوّش واضح حيث يجري الحديث عن «علاقة إنتاج» هي بين نظامين أو نمطين من الإنتاج من المفترض أن يكون لكل منها علاقات إنتاج خاصة، وبالتالي فهو هنا لا يعني بما يسميه علاقة

«انتـاج» ما يجري فعلاً داخل الانتاج، وإنما علاقاته التجارية التابعة القائـمة على التقسيم العالمي للعمل والتبادل غير المتكافىء. وهذا الفهم يعود فيؤكده بقوله «على ضوء هذا الإرتباط والتداخل البنيويين، عن طريق التجارة الخارجية، بين إنتاجين غير متكافئين: الإنتاج الرأسمالي والإنتاج الكولونيالي، نستطيع أن نوضح طبيعة العلاقة الكولونيالية» (ص ٢٨٣) ثم يقول «... يمكن القول بأنَّ كل علاقة تربط بلداً رأسمالياً متطوراً ببلد غير متطور» أو بشكل عام «متخلف» أو عن طريق التجارة الخارجية أم عن طريق توظيف «الرساميل» لا بد بالضرورة أن تتخذ شكلاً كولونيالياً في صالح البلد الرأسمالي، لأن هذا البلد يتلقى من البلد المستعمَر أو «المتخلف» كمية من المعمل على شكل بضائع أكثر من كمية العمل التي يصدِّرها في منتوجاته» (ص ٣٨٦).

ولا ندري لماذا لا يسمِّي علاقات الإنتاج في البلدان الرأسمالية المتطورة هي أيضاً بعلاقات الإنتاج الكولونيالية طالما أنها الطرف الآخر في العلاقة، ولماذا يخصُّها للبلدان المستعمَرة بالذات فيجعل علاقة التبعية التجارية بديلاً عن علاقات الانتاج التي تقوم فعلاً في مجال انتاج هذا البلد؟

وتتوالى الأفكار حتى تصل مع الكاتب إلى الذروة حينما يجيب على السؤال: في صالح أي طبقة في البلد «المتخلِّف» بقاء هذه العلاقة واستمرارها؟ أما الإجابة فهي «في صالح من هو على صلة مباشرة مع الانتاج الرأسمالي، أي في صالح مَنْ تمرُّ به حركة التبادل التجاري الكولونيالي، يعني حركة فائـض الاستغلال للبلد «المتخلِّف» من قبل الإنتاج الرأسمالي. إنَّ بقاء العلاقة الكولونيالية واستمرارها هو قبل كل شيء في صالح الطبقة البرجوازية «المتخلفة» التي تتحدَّد بالضرورة كبـرجوازية تجارية ولا تتحدد هذه... كطبقة إلا بارتباطها بالإنتاج الرأسمالي ضمن العلاقة الكولونيالية. هذا يعني أنَّ وجودها الطبقي ليس وجوداً مستقلاً بالمعنى العلمي للطبقة، بل هو تمثيل لوجودٍ طبقي آخر أي للبرجوازية الرأسمالية. إنَّ البرجوازية «المتخلِّفة»... تفتقر في وجودها الطبقي بالذات، إلى الأسس التي تجعل منها طبقة... (ص ٣٨١).

وهكذا يبحث مهدي عامل عن نمط إنتاج لا يملك المقومات الكلاسيكية لنمط

الإنتاج، ويتميَّز بعلاقات إنتاج لا توجد في مجال الإنتاج بالذات وإنما في مجال التداول وبالتحديد في مجال التجارة الخارجية، ويضم طبقة لا بدَّ أنْ تكون تجارية بالضرورة، لكنها لا نفسها، وإنما تُمثِّل طبقة أخرى هي البرجوازية الامبريالية، وهي لهذا تفتقر إلى الأسس التي تجعل منها طبقة، أي إننا بدأنا بما ليس نمط انتاج وانتهينا بما ليس طبقة.

ويقول في مكان آخر «يتطور الإنتاج الزراعي في إطار العلاقة الكولونيالية، وبتَوَجُّهِهِ أساساً نحو التصدير يكون الاستعمار في الحقيقة هو القوة المُستَثمِرة الأساسية في المجتمع الكولونيالي. إلا أنَّ علاقة الاستثمار بين الفلاحين والاستعمار ليست مباشرة، بـل تمر بمُمَثِّلة الاستعمار في المجتمع الكولونيالي، أي بطبقة البرجوازية الكولونيالية على اختلاف فئـاتها» (ص ٤٤٥ - ٤٤٦). بـل هـو يقول أيضاً ان علاقة الاستثمار نفسها «لا تتحقق في إطار الانتاج» (ص ٤٤٧)(★). ولعله من الضروري أن نتذكر هنا نقطة الانطلاق التي بدأ منها الكاتب، ونعني بها الإستغلال الإمبريالي من خلال التبادل غير المتكافىء الذي يتميَّز بالذات بطابعه غير المباشر، وبالتـالي ربما يتصـور الكـاتـب أنها علاقـة الإستغلال الوحيـدة التي يتعـرض لها الفلاحون، أو ربما لا يعتـد بالاستغلال المباشر ويعتبره مجرد فضلات لا أهمية لها أمام ما يعتبره الشكل الأهم في الاستغلال والذي يميّـز بالذات استغلال البلد المتقدم للمتخلف، ليدخل بذلك في تلك الحلقة الشريرة من افتراض نمط إنتاج ثُمَّ نفيه، وافتراض طبقة ثم نفيها. ولكن هذا النوع من الاستغلال عن طريق التبادل غير المتكافىء للسلع يفترض مسبقاً أن يكون قَدْ تَمَّ إنتاج هذه السلع، كما أن الإنتاج لا بد أن يجري في إطار نمط محدد، ينبغي التعرُّف عليه في مجال الإنتاج دون أن يشوشنا هذا الشكل من الاستغلال وثيق الصلة بالسوق العالمية التي تسيطر عليها الرأسمالية

(★) يلاحظ أنه كان يعلِّل ذلك بما أسماه فقدان «الحلقة الصناعية» ربما يكون معتَمِداً في ذلك على غياب تطور صناعي ذي وزن في لبنان، إلى درجة أنه يتحدث عن أن الصناعة لا تتعدى مستوى البرجوازية الصغيرة، وقد تعدَّل ذلك فيما بعد في كتاب «النمط الكولونيالي» بالحديث عن نمو صناعي ولكن بمبادرةِ الإمبريالية، وربما يكون بهذا التعديل من أجل استيعاب النموذج المصري.

وتتدفق إليها سلع من أشد أنماط الإنتاج اختلافاً. ومن ناحية أخرى إذا كان هذا الشكل من الإستغلال عن طريق التبادل غير المتكافىء، قد ظهر منذ بداية اندماج المستعمرات في السوق الرأسمالي العالمي واستمر حتى الآن، فإنه يصبح من المستحيل أن يكون أساساً للحديث عن نمط كولونيالي في الإنتاج، أَللّهُمَّ إلا إذا نحّينا جانباً كل ما حدث من تطور طوال قرون السيطرة الامبريالية.

د. عصام الخفاجي

مساهمة في البحث عن هويتنا: حول نمط الانتاج الكولونيالي

١ ـ مدخل: في مادة البحث

أظن أنني بحاجة إلى الاعتذار لمهدي وتوضيح للقارىء ربما مثلاً (الاعتذار والتوضيح) مدخلاً لدراسة ما اعتبره المحوَر المركزي في عمل مهدي، أي: **نمط الانتاج الكولونيالي**.

الاعتذار لأنني وعدتُ مهدي، عام ١٩٨٠، بمناقشة نظريته بالتفصيل، وها أنذا أفي بوعدي متأخراً ثماني سنوات، فساهمتُ في مؤامرة الصمت التي أحاطت بعملٍ هو من أنضج المساهمات الماركسية العربية لفهم واقعنا. وبات عليّ أن أخاطب مهدي من دون انتظار ردّ منه على ما أكتب. عزائي، وعزاؤنا في هذا كله، أن الأفكار التي بلورها مهدي، مثل كل الأفكار العظيمة، لم تعد ملكه. وإن أفضل طريقة لإبقاء الأفكار العظيمة حية هي مناقشتها، والعمل على تطويرها، من خلال النقد، لا تحنيط الأفكار وصاحبها والاكتفاء بالإشارة إلى موهبته من دون حتى قراءة نتاجه.

هذا الاعتذار ينطوي على التوضيح الذي أردته للقارىء.

عمل مهدي، ككل معرفة نظرية عميقة، يستنفر الفكر ويتحدّاه. إنه يجبرك على أن تعيد طرح أسئلة على نفسك ظننت أنك فرغت من تقديم الإجابات عنها. فمن ينتهي من قراءة مهدي بعمق ليس كمن لم يقرأه ـ وفكره المتحدّي يوجد شكل وأسلوب معالجة متحدّيين وهجوميين. لهذا سيجد القارىء أن منطق مناقشة ونقد مهدي، يتطلّب الارتقاء إلى أسلوبه في المعالجة. فإن استاء أحدٌ مما يبدو من حدّة في النقاش، ناشدته ألاّ يعامل مهدي وأعماله كأموات «لا تجوز عليهم إلاّ الرحمة». الآن الرفيق والصديق مهدي يطالبنا بغير ذلك. فهو يعرف قبل غيره أن «المناقشة من الموقع الواحد، وعلى أرض الفكر الواحد، شاقة شاقة، ولها منطق الجدّ لا اللعب. يحاول فيها الفكر إنتاج معرفة يطمح لها أن تكون فاعلة في سيرورة الانتقال الثوري إلى الاشتراكية»[1].

انتبه مهدي، ونبّهنا، إلى أن النقاش بين باحثين ينتميان إلى مدرسة فكرية ونضالية واحدة ينطوي على صعوبة جديّة، بقدر ما يفتح آفاقاً أرحب لتطوير الفكر نفسه. إنه ليس نقاشاً يتجابه فيه تياران فكريان فيكتفي كل منهما بالظهور على عموميته، كمجموعة أسس ومبادىء عامة بل هو نقاش ضمن الأسس نفسها تتطور فيه أدوات التحليل الماركسية وتتدفق في مجرى الممارسة.

إن كانت المشقة كامنة في الانتماء إلى مدرسة فكرية واحدة مع من تناقش، فثمة صعوبة تكمن في أن مهدي يتميّز في تناوله لأدوات التحليل الماركسية، في طريقة تركيبه (synthése) لخلاصات الاجتهادات الماركسية المختلفة التي تمّت بلورتها في ميادين معرفة مختلفة. إن توضيح هذه الصعوبة يقرّبنا من موضوع البحث.

كان القسم الثاني من عمل مهدي عامل الذي صدر عام ١٩٧٦[2]، يمثل الذروة

---

(١) مهدي عامل، «حركة التحرر الوطني: طبيعتها وأزمتها» (مناقشة لمقال لكريم مروة)، مجلة «الطريق»، حزيران ١٩٨٦، ص ٣١.

(٢) مهدي عامل، «مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر=

في نتاج بدأ منذ عام ١٩٦٨ بدراستين مهمتين[٣]، تلاها بعد أربع سنوات بالقسم الأول من عمله[٤]. كان يمثل الذروة إذ حاول صياغة مفهومه لنمط الإنتاج الكولونيالي انطلاقاً من الأدوات النظرية التي بلورها في الجزء الأول من العمل «في التناقض». فقوبل بملاحظات سريعة نقدية، ولم يخضع العمل، بجزأيه، إلى دراسة جدّية معمّقة، كان مهدي ينتظرها وينشدها «ولم يأت النقد، بل أتى صمتٌ لا أعلم ـ أو أعلم ـ تأويله... وما زلتُ في المخاطرة أنتظر ما سوف يأتي بالضرورة، شكلٌ من النقد غير الصمت يفتقده الفكر دوماً (في نمط الانتاج الكولونيالي، ص ٦).

وتلك واحدة من سمات الحياة الفكرية في عالمنا العربي تميّز نشاط الماركسيين وغير الماركسيين على حدٍّ سواء، لا سيا في ميدان العلوم الاجتماعية.

كنتُ من أولئك الذين اكتفوا بتقييم جهدٍ علمي يقارب العقد، ببضعة سطور عابرة «أعيب» فيها على مهدي «تأمليته» ولجوءه إلى «التفتيش عن التناقض في المفاهيم لا في العالم المادي»[٥]. وردّ مهدي على التحية بأحسن منها. ففي مقدمة الطبعة الثالثة (ـ الصادرة عام ١٩٨٠، ص ١٠ ـ ١١) أشار إلى أن الجزء الثاني «يستند، في بنائه النظري، إلى ذاك (الجزء الأول) ولا يفهم إلاّ به. فنظرية

= الوطني» القسم الثاني «في نمط الإنتاج الكولونيالي»، دار الفارابي، بيروت ١٩٨٦. كل الإحالات اللاحقة إلى هذا الجزء من عمل مهدي عامل تستند إلى هذه الطبعة.

(٣) مهدي عامل، «الاستعمار والتخلف، محاولة في فهم العلاقة الكولونيالية»، القسم الأول، مجلة «الطريق» العدد الثامن سنة ١٩٦٨، و«القسم الثاني ـ نظام الإنتاج الكولونيالي»، مجلة «الطريق»، العدد ٥، سنة ١٩٦٩. أعيد نشرها كملحق لـ «مقدمات نظرية...، القسم الثاني» والإحالات إلى هذه الطبعة.

(٤) مهدي عامل «مقدمات نظرية... القسم الأول»، «في التناقض» دار الفارابي، بيروت، ١٩٧٢. الاحالات إلى هذا القسم تستند إلى الطبعة الرابعة (١٩٨٥) التي تجمع الجزأين في مجلد واحد.

(٥) عصام الخفاجي، «مظاهر الانتقال إلى الرأسمالية في المشرق العربي»، مقدمة الترجمة العربية لكتاب موريس دوب وبول سويزي وآخرين «الانتقال من الاقطاع إلى الرأسمالية»، دار ابن خلدون، بيروت، ١٩٧٩.

التناقض هي التي تحكم أعمالي الفكرية بكاملها . . . ويظل النقد عقيماً إن اكتفى بالنظر في النتائج دون المنطلقات ». وكان مهدي على حق.

لهذا برزت صعوبة جديدة في مناقشة مهدي، تمثّلت في انتظار الوقت المناسب للتفرّغ لدراسة، أو بالأحرى إعادة دراسة جزأي العمل معاً، فضلاً عن المقالات المتعلقة بالموضوع والتي كتبها على امتداد ما يقارب العقدين (من ١٩٦٨ إلى ١٩٨٧) حتى استشهاده. وحين حان الوقت، لم يعد مهدي بيننا.

٢ ـ الكولونيالية كعلاقة ونمط انتاج

« إن حركة الفكر لا تصل إلى معرفة الواقع إلا إذا خضعت للمنطق نفسه الذي يخضع له الواقع نفسه في تحرّكه » . ـ (في نمط الإنتاج الكولونيالي، ص ١٥٧)

يقارب مهدي موضوعه « نمط الإنتاج الكولونيالي » بحذر شديد، مع أنه يخوض النقاش لإثبات صحّة موضوعته بروح هجومية حادة.

إنه يعلن منذ البدء، إنه انطلق في كتاباته كلها « من قضية أساسية صغتُها على الوجه التالي: ما هو الشكل، أو بالأحرى، ما هي الأشكال المحدّدة التي تتميز فيها حركة القوانين التاريخية الكونية في الحركة التاريخية للمجتمعات العربية المعاصرة »؟ ـ (في التناقض، ص ٧).

في هذا البحث عن الأشكال المحدّدة، يقول مهدي، « يحتل مفهوم نمط الإنتاج الكولونيالي موقعاً مركزياً في أبحاثي» (ص ٩). لكنه يؤكد متابعاً «أشرت بُوضوح إلى أنني استخدم هذا المفهوم كفرضية نظرية، يصحّ عليها ما يصح على أي فرضيـة علمية تستلزم، في تحقيقها، اختباراً تاريخياً، يؤكد صحتها أو يقوّمها» (ص ٩). إن جسامة المهمة التي يتصدّى لها مهدي، تدفعه إلى تحذير القارىء باستمرار « كنتُ أعلم منذ البدء أن العمل فيها (في دراسته هذه) عمل حِرَفي، لأنه فردي. وكنتُ أخاطر، عن وعي بضرورة المخاطرة. قلتُ أبدأ ثم يأتي النقد، رفضاً أو شكاً أو تفكيكاً أو تعميقاً أو غير ذلك » ـ (نمط الانتاج الكولونيالي، ص ٥ ـ ٦).

كيف يتوصل مهدي عامل إلى صياغة مفهومه؟

ينطلق أولاً من أن «محور إنتاج فكر ماركسي عندنا هو إنتاج نظرية للتخلف» ضمن حركة نقدنا له» (ص ٢٠٢، في نمط الانتاج الكولونيالي)، ثم «إذا أردنا فعلاً أن نفهم ظاهرة «التخلف» لا بد أن ننطلق في بحثنا من العلاقة الكولونيالية كعلاقة إنتاجية أساسية بين نظامي إنتاج مختلفين، أي كعلاقة سيطرة بين نوعين من البلدان، مختلفين في بنيتها الاجتماعية... إن الارتباط بين الكولونيالية والتخلف ليس ارتباط تتابع زماني فقط، بل هو قبل كل شيء ارتباط بنيوي» (في نمط الإنتاج الكولونيالي، ص ٢٠٣).

ما هو أساس هذا الارتباط البنيوي؟ «ان الرأسمالية توحد العالم بتطور تجارتها الخارجية. وما توسع التجارة الخارجية للإنتاج الرأسمالي إلا استعمار للعالم، ووضعه مع هذا الإنتاج في علاقة هي العلاقة الكولونيالية. إن هذه العلاقة هي الشكل الوحيد للتجارة الخارجية للرأسمالية مع بلد إنتاجه «متخلف»... إذا نظرنا للإنتاج الرأسمالي في علاقته مع الإنتاج الكولونيالي نرى أنه ليس فقط إنتاجاً لبضاعة لها صفة اجتماعية محددة، بل هو قبل كل شيء إنتاج لعلاقة اجتماعية محدَّدة هي العلاقة الكولونيالية... يمكننا القول بأن الوحدة البنيوية والتاريخية بين الإنتاج الكولونيالي والإنتاج الرأسمالي تجعل من تطور الأول كإنتاج كولونيالي شرطاً أساسياً للثاني وفي الوقت نفسه نتيجة له، وتجعل من تطور الثاني أساساً لبقاء الأول وفي الوقت نفسه نتيجة له. فلا سبيل لتطور كل منهما إلا ضمن علاقته مع الآخر. وقطع هذه العلاقة بينهما هو الشرط الرئيسي الضروري لتخطّي كل منهما، أي لهدمه» (في نمط...، ص ٢١٢ - ٢١٣).

وهكذا فما أن تنشأ هذه العلاقة وتترسّخ حتى يغدو متعذراً النظر إلى صيرورة «عالمنا الثالث» وفق «منطق التماثل» مع البنية الامبريالية، فثمة نمط إنتاج متميّز وطبقات إجتماعية مهيمنة مختلفة ونزوع مختلف عما نجد في العالم الامبريالي. «فالبنية الاجتماعية الكولونيالية لم تخرج من البنية الاجتماعية السابقة عليها بهدم لها يولده منطق تطورها الداخلي - كما خرجت البنية الاجتماعية الرأسمالية من أحشاء الاقطاع على حد تعبير ماركس - بل حافظت عليها وتحملها، أو تحمل بعضاً منها، في عملية تكوّنها

بالذات من عناصرها المتفككة. إن القضية الأساسية هنا هي أن علاقات الإنتاج الكولونيالية لم تتكوّن تاريخياً بفعل منطق التطور الداخلي في علاقات الإنتاج السابقة ـ وإن كانت قد تكوّنت بالفعل على أساس من تفكيك علاقات الإنتاج هذه ـ، بل بفعل التغلغل الامبريالي نفسه، أي بفعل منطق التطور الامبريالي في بنية علاقات الإنتاج الرأسمالية في أوروبا الغربية. وكان، بالطبع، لهذا الشكل التاريخي المتميّز من تكوّن البنية الاجتماعية الكولونيالية أثـره في تحديـد الطبيعـة الطبقيـة للبرجـوازيـة الكولونيالية (...) فعلى نقيض البرجوازيـة الامبريـاليـة، لم تتكـوّن البرجـوازيـة الكولونيالية في عملية تفارق طبقي من طبقة متوسطة ناهضة هي في علاقة تناقض تناحري مع الطبقة المسيطرة السابقة، بل تكوّنت ـ إن جاز لنا القول ـ في عملية من التكيّف الطبقي تحولت فيها عناصر الطبقة المسيطرة السابقة نفسها من اقطاعيين أو غير ذلك إلى برجوازية من نوع متميّز، أي من نوع كولونيالي تجد شرط تجدد سيطرتها الطبقية واستمرارها في تبعيتها للبرجوازية الامبريالية» (في نمط...، ص ٧٤ ـ ٧٥).

ينبّهنا مهدي إلى أن «الوجود الفعلي للتبعية للامبريالية، من حيث هي تبعية بنيوية، ليس في تبعية البرجوازية الكولونيالية للبرجوازية الامبريالية، أي أنه ليس في تبعية طبقة لطبقة، برغم الوجود الفعلي لهذه التبعية الأخيرة، بل هو قائـم في تبعية بنية من علاقات الانتاج، هي البنية الكولونيالية، لبنية أخرى من علاقات الانتـاج، هي البنية الرأسمالية في طور تطورها والبنية الأولى تتميّـز عن الثانية، أي تتخالف معها، في تبعيتها لها» (ص ٨٣، في نمط...).

يحتل هذا التنبيه مكانة مهمة في بناء مهدي النظري، لأن الطبقة الاجتماعية لا تتحدّد في وجودها الطبقي إلا في إطار البنية المتميزة من علاقات الإنتاج التي تحددها، «فتبعية البنية للبنية أساس لوجود تبعية الطبقة للطبقة، وتظل قائـمة حتى وإن اختفت هذه... وليس بكافٍ أن تصل إلى السلطة، أو تكون في السلطة، طبقة غير البرجوازية الكولونيالية التقليدية ـ كالبرجوازية الصغيرة مثلاً ـ لا ترتبط بالبرجوازية الامبريالية ارتباطاً وثيقاً طبقياً مباشراً، حتى تنتفي التبعية البنيوية التي في اطارها تتطور البنية الاجتماعة الكولونيالية» (ص ٨٤). «فعلاقة أي طبقة من طبقات البنية

الاجتماعية الكولونيالية بالبرجوازية الامبريالية، لا تتحدد بشكل مباشر، بل بوجود هذه الطبقة في بنية علاقات الإنتاج الكولونيالية وعبر هذه البنية. هذا التحديد ناتج إذن عن تحديد العلاقة الكولونيالية كعلاقة من التبعية البنيوية بين بنيتين متميزتين من علاقات الإنتاج، تخضع فيها الأولى لتطور الثانية في تميز تطورها منها» (ص ٨٥).

هذه العلاقة بين طبقات «المجتمع الكولونيالي» وبين هذه الطبقات، بوصفها قائمة في «البنية الاجتماعية الكولونيالية» والبنية الامبريالية، تضفي على «الطبقة المتوسّطة» أيضاً «طابعاً كولونيالياً» إذْ أن «التكوّن التاريخي لهذه البنية في شكل بنية متميزة من علاقات الإنتاج الكولونيالي... هو الذي قطع على الطبقة المتوسطة في هذه البنية طريق صيرورتها طبقة مهيمنة، فسدَّ عليها كل إمكان في أن تحمل في صيرورتها هذه.. نمطاً جديداً من الانتاج غير هذا النمط الكولونيالي من الانتاج الذي ولدها، حين قطع على البنية الاجتماعية الكولونيالية، في تكونها التاريخي كبنية كولونيالية، وبهذا التكون نفسه،... طريق الانتقال إلى الرأسمالية» (ص ٨٦ - ٨٧). ولهذا السبب فإن العلاقة بين «البرجوازية الكولونيالية وما يسمى بالطبقة المتوسطة... ليست علاقة تناقض يضفي عليه البعض من الماركسيين انفسهم طابع التناحر بين برجوازية كولونيالية هي عند البعض طبقة من الاقطاعيين، لكونهم ملاكين زراعيين كباراً، وبين طبقة متوسطة هي عنده ما يسميه بـ«البرجوازية الوطنية» التي تتكوّن عناصرها من الرأسماليين المشتغلين بالصناعة. أساس الخطأ، في هذا التحديد للعلاقة بين هاتين الطبقتين، يكمن في النظر إلى تطور البنية الاجتماعية الكولونيالية على أنه يتماثل في منطقه مع تطور البنية الاجتماعية الرأسمالية، مع أنه في حقيقته النظرية والتاريخية يتميّز منه» (ص ٧٦).

هذا التفاوت، أو التخالف، بين البنيتين يخضع لعملية توحده «فقانون تجمّع رأس المال وتمركزه، في تحققه عبر عملية الإعادة المتوسعة من إنتاج رأس المال وتراكمه، يتحكم بالتطور التاريخي من هاتين البنيتين الاجتماعيتين في وقت واحد، وفي اطار علاقتهما البنيوية، من حيث هي علاقة تبعية أي علاقة تفاوت بنيوي يخضع فيها الطرف الأول في تطوره بالضرورة لسيطرة الطرف الآخر... معنى هذا

التفاوت أن القانون الواحد يفعل في تطور البنيتين معاً، إنما فعله هذا لا يضع البنيتين في علاقة من التماثل البنيوي بقدر ما يضعها بالضرورة في علاقة من الاختلاف البنيوي... غير أن فعله في الأولى يظهر بشكل عكسي -إنْ جاز القول- لظهوره في الثانية. لأنه يحدّد تحول البرجوازية في البنية الاجتماعية الرأسمالية إلى برجوازية أمبريالية... ويحدد بالتالي تحول البرجوازية في البنية الاجتماعية الكولونيالية إلى برجوازية كولونيالية... معنى هذا أن الإعادة المتوسعة نفسها من انتاج رأس المال وتراكمه في ظل سيطرة البرجوازية الكولونيالية، أي في ظل بنية علاقات الإنتاج الكولونيالية، هي في آن معاً إعادة مستمرة لإنتاج تلك العلاقة من التبعية البنيوية التي تمنع توجه الإنتاج الاجتماعي، في إطار علاقته الكولونيالية، نحو التطور الرأسمالي» (ص ٨٩ ـ ٩١). «فاستحالة الإنتقال إلى الرأسمالية، إذن، ليست استحالة خارجية، أي انها ليست استحالة وصول البنية الاجتماعية الكولونيالية إلى مرحلة لاحقة من التطور لم تصل إليها بعد، وكأن عائقاً خارجاً عنها يمنعها من الوصول إليها.. بل هي استحالة داخلية في منطق البنية هذه بالذات، أي ان الشكل التاريخي المحدّد الذي يتم فيه انتقالها إلى الرأسمالية، في ظل علاقة التبعية للامبريالية وبفعلها، هو نفسه الذي منع- وما زال يمنع باستمرار- تحقّق هذا الانتقال. وبتعبير آخر، إن عملية الانتقال هذه قد تمت بالفعل، إنما هي تمت في شروط تاريخية تحدّدت فيها بالضرورة كعملية انتقال إلى نوع معيّن من التطور الرأسمالي هو من هذا التطور نفي له، وما كان لها أن تتم إلاّ في هذه الشروط، وبالشكل الكولونيالي الذي تمت به» (ص ٩٨ ـ ٩٩).

من كل هذا يتوصّل مهدي عامل، في الفصل المعنون «القانون العام لتطور نمط الانتاج الكولونيالي» إلى أن أساس تميّز الانتاج الكولونيالي من الانتاج الرأسمالي يتمثّل في أن «علاقة التعايش التي تربط أنماط الإنتاج السابقة على الرأسمالية بنمط الإنتاج الكولونيالي المسيطر في البنية الاجتماعية الكولونيالية، غير علاقة التعايش التي تربط، في البنية الاجتماعية الرأسمالية، نمط الإنتاج الرأسمالي المسيطر بأنماط الإنتاج السابقة عليه. في هذه البنية الأخيرة تقود سيطرة نمط الإنتاج الرأسمالي إلى ضرورة القضاء على هذه الأنماط من الإنتاج... أما في البنية الاجتماعية الكولونيالية، فهذه الأنماط

من الإنتاج السابقة على الرأسمالية، في خضوعها لسيطرة نمط الانتاج الكولونيالي وفي تعايشها معه، تتجدّد بتجدد علاقات الانتاج الكولونيالية نفسها بشكل لا يقودها فيه منطق تجددها في هذا الإطار إلى ضرورة زوالها، بل بالعكس، إن هذا المنطق يتحرك في أفق تـأبّـدهـا » (ص ١٧٦ ـ ١٧٧). وهـذا الثبـات البنيـوي « يسـد على فئـات البرجوازية الصغيرة أفق تحولها إلى برجوازية رأسمالية، ويمنع في الوقت نفسه تحقق منطق « بروليتاريتها »، بسبب من عجزه (الانتاج الكولونيالي)، في تطوره، عن القضاء على علاقات الإنتاج السابقة على الرأسمالية » (ص ١٨٢).

هذا الثبات البنيوي، كذلك، « هو الذي يعطينا التفسير النظري لإمكان تحقّق تلك الظاهرة التاريخية الغريبة من وصول البرجوازية الصغيرة الكولونيالية، بامتلاكها سلطة الدولة، إلى مـوقـع السيطـرة الطبقيـة، بـرغـم كـونها طبقـة غير مهيمنـة » (ص ١٨٣).

في عملية الاستبدال الطبقي التي تصعد بها البرجوازية الصغيرة إلى السلطة تتجدّد البنية الاجتماعية الكولونيالية، فليس ثمة طبقة مهيمنة نقيضة للبرجوازية الكولونيالية غير الطبقة العاملة « فآلية الإنتاج الكولونيالي واحدة معقدة لا يصح فصل الثورة التحررية عن الثورة الاشتراكية، لأن الثورتين واحدة ـ إن العلاقة الكولونيالية من حيث هي علاقة تبعية بنيوية هي التي تحدّد بالضرورة الثورية التحررية الوطنية في آليتها الداخلية، كثورة اشتراكية، والعكس بالعكس» (ص ١٩٢).

٣ ـ في السياق التاريخي لنظرية نمط الإنتاج الكولونيالي

ليس مهدي عامل ممن يحتّمون بسلطة مفكرٍ كبيرٍ لـدعـم حججهـم وإرهـاب خصمهم أو لإراحة النفس عن متابعة البحث في القضية الملموسة بالإحالة إلى نصوص عامة. وماركسية مهدي عامل لا تتجلّى في تزيين نصوصه بالمقتبسات، بل بالهمّ النضالي والنظري، الذي يشكل مادة أبحاثه وأساسها، وفي المنهج الديالكتيكي الذي يشكل أداة تحليله ومنطلق أبحاثه. فللنص الماركسي المدرج في أبحاثه وظيفة المرجع العلمي ومنطلـق التحليل اللاحق. ومن هذه الزاوية نفهم كيف يتوافق قول مهدي « إن الفكر الماركسي هو الفكر الوحيد الذي بإمكانه فهم ظاهرة « التخلف » وبين

استطراده ، بالرغم من إيماننا بصحة هذا القول، لا نقدمه كحقيقة ثابتة، بل كفرضية لا تصير حقيقة إلا إذا أثبتت، أو بتعبير أدق، كمنهج للتفكير عليه أن يثبت صحته بإنتاج تلك المعرفة النظرية «للتخلف»..» (في نمط...، ص ١٩٦).

إذن فمهدي، إذ لا يحيل قارئه إلى الكثير من المراجع، لا يريد القول إنه نبتٌ شيطاني متفرد مقطوع عن البيئة الاجتماعية والفكرية التي عاشها، وهو أوّل من يدرك أن «ليس للفكر حرية ذاتية في التحرك والتطور، كما أن نشاطه في انتاج المعرفة ليس من فعل الفرد كإرادة ذاتية مطلقة. إن تحرك الفكر يكون دوماً في إطار بنيةٍ فكرية هي التي تحدد آفاق الامكان والاستحالة في التطور» (في التناقض. ص ٢٥).

وهمنّا، نحن، في تتبع الاطار الذي تنتمي إليه مساهمة مهدي، ضمن الفكر الماركسي، ليس اكتشاف المفاهيم التي استعارها من هذا المفكر أو ذاك، بل في تحديد السياق التاريخي لمساهمته، والشروط التي جعلته ينظر إلى ظاهرة معيّنة بهذه الصورة لا بصورة أخرى. من هنا فلسنا معنيين، في معرض الكشف عن التطابق بين مساهمته ومساهمة مفكرين آخرين، أشار لهم أم لم يشر، بالتحقيق في اطلاعه على نتاجاتهم أو بالتثبت من الفترات الزمنية التي ظهرت فيها هذه المساهمات. ولا أظن أن مهدي كان مشغولاً بتسجيل براءة اختراع باسمه بقدر ما كان معنياً بارتقاء وعي حركة الطبقة العاملة باتجاه فهمِ مهماتها وواقعها من أجل تغيير العالم تغييراً ثورياً.

يحيلنا مهدي في القسم الأول من عمله (في التناقض) إلى ألتوسر أكثر من مرة. وتأثيرات الأدوات التحليلية البنيوية التي عالج ألتوسر من خلالها تطور الفكر الماركسي نفسه واضحة تماماً. بدهي أن مهدي في تأثّره بهذا المفكر الكبير يرفض بعضاً من استنتاجاته (كالقول بأن التناقض الرئيسي لا يكون سياسياً إلا في زمان القطع من أزمنة البنية، أو أن الحزب الثوري جهاز من أجهزة الممارسة السياسية للطبقة الثورية)، ويصح الشيء نفسه بالنسبة لعلاقة مهدي ببولانتزاس. هذه التأثيرات جميعاً يتحدث عنها مهدي بوضوح في مقال نشر عام ١٩٧٣، ثم جعله فصلاً أخيراً من كتابه (في التناقض). هنا يشير الكاتب إلى أمثلة عن تجدد المفاهيم النظرية

الماركسية اللينينية و« حركة التطور التي انطلقت بهذا الفكر إلى آفاق نظرية جديدة في السنوات الأخيرة في الغـرب، ولا سيما في فـرنسـا، وبشكـل خـاص منـذ بـدء الستينات » (في التناقض، ص ١٨٦). وبعد أن يفرد لـ «ألتوسر» مكانة خاصة يخلص إلى « أننا في إنتاجنا فكرنا الماركسي ـ اللينيني، في بنية اجتماعية كولونيالية محـددة، وفي إطـار معرفي مميـز. لا نستطيـع إلا أن ننطلـق مما توصّلت إليه حركة تمييز كونية الفكر الماركسي ـ اللينيني في البلدان الأخرى، في الوقت نفسه الذي علينا بالضرورة أن ننطلق من واقع التمـيّز في حركة الصراعات الطبقية في مـجتمعاتنـا الكولونيالية. وهنا بالفعل يكمن التناقض الديالكتيكي في حركة إنتاج فكرنا هذا » (ص ١٨٩). فهل نجح مهدي في حلّ هذا التناقض؟؟ نطرح السؤال انطلاقاً من الايمان بأن لا حقائـق خالدة مطلقة في العلم. وبالتالي فإن مهدي أو غيره، ليسوا مطالبين، بإنتاج هذه الحقائـق التي لا وجود لها.

يقيناً أن مهدي أغنى معرفتنـا في معـالجة البنيـة الاجتماعيـة وتحليلهـا في ضـوء الأدوات المنهجية التي بلورها ألتوسر. نقول هذا، مع إننا سنتناول فيما بعد المآخذ الجدّية على التحليل البنيوي، بقدر تعلّقها بمادة أبحاث مهدي عامل كما سنتناول المشروعية العلمية Validity لمدّ بعض المفاهيم وتوسيع تطبيقها على ميـادين غير التي أُنتجت المفاهيم من أجلها.

هل يمكن القول الشيء ذاته فيما يتعلق بنظرية نمط الإنتاج الكولونيالي؟؟

تبلورت أفكار مهدي حول الموضوع. كما يقول وكما يتضح من متابعته أبحاثه، بين أواسط الستينات وأوائل السبعينات. وما كان لها أن تتبلور بغير هذا الشكل في فترة أخرى. فلهذا التحديد الزمني أهميته. كان باحثو الخمسينات مدفوعين بذلك التفـاؤل التاريخي الذي رسم فترة انهيار النظام الاستعماري بشكله القديم وثورانه التحررية. وكان كل شيء يوحي بأن هذا « العـالم الثـالـث » يسير وفقـاً لـوصفـة نموذجية. فالنظام الاستعماري القديم (المباشر) استند إلى أنظمة إقطاعية أو شبه اقطاعية، كما جرت التسمية. والاستقلال أو ثورات التحرر جاءت بالبرجوازية، التي تناقضت مع الاقطاع فتناقضت مع الاستعمار. وبقي على الطبقة العاملة إكمال الطريق بإنجاز الثورة الاشتراكية بعد زمن مديد حين تستنفد البرجوازية الوطنية إمكاناتها،

أما الآن فعليها التحالف مع هذه البرجوازية الوطنية أو تأييدها ما دامت الطبقتان تناهضان الاستعمار...

غير أن أوائل الستينات شهدت صعود «الاشتراكيات العربية والاسلامية والافريقية» وغيرها من التجارب التي إنْ لم تعمّر طويلاً فانها تركت تأثيرات عميقة على حياة بلدانها، وكان نصيبنا، من هذه «الاشتراكيات» وافراً، في البلدان العربية، كما كان أثر هذه الأنظمة على اليسار شديد الوطأة، لا في جانب القمع الذي تعرّض له فحسب، بل بما مثّلته هذه الأنظمة على اليسار من امتحان ايديولوجي عسير، سنغمض أعيننا عن الواقع، إن قلنا انه خرج منه بنجاح.

بدهي أن العملية التي أصفها هنا (ولا أحللها) بتبسيطية شديدة، هي أكثر تعقيداً بكثير، لكن هدفنا من هذا التخطيط إبراز لحظة الصحو (المؤقّتة) التي حلّت أواخر الستينات وموقعها في تبلور فكرٍ يساري كاد أن يكون مجدّداً وثورياً لولا أنه كان مصاباً بالأمراض نفسها التي ادعى أنه يتصدّى لها. فقد تكشّفت أزمة الناصرية علناً مع هزيمة ١٩٦٧ وانهارت تجارب سوكارنو ونكروما وبن بلّه. وأخذ الحديث عن البرجوازية الصغيرة وسقوط «دورها» يدور على كل الألسنة، وباتت الماركسية جزءاً من متاع السياسيين والمثقفين. وهذا هو الواقع الذي يلخّصه مهدي في تفسير دافعه للبحث «للرد على سؤال نظري محدّد: **هل الثورة الاشتراكية ممكنة في بلد «متخلف»**؟ «نتج السؤال عن خيبة أمل إذ ان «تكرار فشل المحاولات الثورية في عديد من البلدان «المتخلفة» هو الذي دفعنا إلى طرح هذا السؤال الذي يظهر لنا كنقطة البدء في تفكيرنا» (في نمط...، ص ٢٤٠ - ٢٤١).

إذا كان هذا هو الجانب السلبي -إن صح القول- في تحديد شروط صياغة مهدي لأفكاره فثمة جانب إيجابي كذلك. ففي الفترة التي كان يبلور فيها أفكاره في فرنسا، كان العالم القديم يبدو على وشك الاحتضار، وبدا كما لو أن «العالم الثالث» بحركاته الشعبية على حافة الإنفجار لتصفية حساب قرون النهب والاضطهاد. كانت تلك فترة «ريح الشرق تهبُّ على الغرب»، وما دُعي بالثورة الثقافية الصينية، والحركات المسلحة البطولية في أميركا اللاتينية بقيادة غيفارا، واندفاعة المقاومة

الفلسطينية وتصاعد نضال الشعب الفيتنامـي بقيـادة هـوشي منـه، وأخيراً الثـورة الطلابية الشهيرة في فرنسا.

وبدا لفترة كما لو أن اليسار الفرنسي كله بات ينتمي إلى هذا «العالم الثالث»، فاتجه ريجي دوبريه إلى بوليفيا ليعايش تجربة العمل المسلح هناك، وانطلق جيرار شاليان إلى الاردن ليكون إلى جانب المقاومة الفلسطينية، وانكب مفكر لامع مثل شارل بتلهايم على التجربة الماوية في الصين، دراسة ومعايشة. وهكذا اقتحم هذا الواقع بعنف الممارسة النظرية ليوقظها.

ليس غريباً، إذن أن تشهد تلك الفترة بالضبط ظهور فكرة سمير أمين بأن النظام الاجتماعي الجديد ينتصر على الدوام من محيط النظام القديم لا من مركزه، ليصبح بذلك المبشّر بأن الثورة الاشتراكية ستنفجر في منطقتنا لا في أوروبا، وبدا كما لو أن مسار ومنطق الثورة الفيتنامية (ومن قبلها الصينية) يقدّم الدليل على صحة ذلك، خصوصاً وأن الثورات غير الاشتراكية انتهت إلى انهيارات مريعة. وكانت النظرية الماوية سبّاقة في إعلان حتمية انتصار «ريف العالم على مدنه» في ثورات اشتراكية تسبق وتمثل شرط أي تحول في العالم الرأسمالي المتقدم.

أخذ تحدّي هذا العالم الهائج يطال العلوم الاجتماعية وبخاصة ذلك الميدان الذي عُرف بـ («نظرية التخلف والتطـور الاقتصـادي» ـ التنميـة)، فـاقتحـم الفكـر الماركسي الساحة ظافراً بعد أن ظلت شبه مغلقة بوجهه منذ نشوء هذا الفرع اثر الحرب العالمية الثانية. واضطر أكثر المفكرين البرجوازيين محافظة إلى الحديث عن ضرورة «أخذ الظروف الاجتماعية والمؤسسيـة» بعين الاعتبـار عنـد تطبيـق النماذج والسياسـات الاقتصادية على «البلدان النامية». غير أن تياراً متسعاً أخذ يدعو صراحة إلى تبنّي منهـج التحليـل المادي التـاريخي في دراسـة البنـى الاجتماعيـة ـ الاقتصادية لهذه البلدان.

لئن واجه الفكر البرجوازي المعني بدراسة البلدان التابعة أزمة عنيفة، فإن النظرية التي ظلّت سائدة في الأدب الماركسي حتى ذلك الحين تعرّضت إلى هجوم عاصف هي الأخرى. إن الإحاطة بهذه المفارقة الظاهرية مهمة هنا لفهم أصول وإطار التيار الذي تنتمي له نظرية «نمط الانتاج الكولونيالي».

فمع صعود التجارب التي ادّعت بناء « الاشتراكيات الخاصة » بلور الفكر السوفياتي نظرية « التطور اللارأسمالي » المعروفة التي تبنتها الحركة الشيوعية العالمية (فيما عدا استثناءات قليلة) منذ أوائل الستينات. ولهذا فقد بدا ازدهار البحث الماركسي في البنى الاجتماعية الاقتصادية « للعالم الثالث » موجهاً ضد الفكر البرجوازي من جهة وضد هذا الضرب من التنظير باسم الماركسية من جهة أخرى. وكان على مهدي عامل أداء مهمة شاقة، تتمثّل في محاولة بلورة رؤية ماركسية علمية من موقع الشيوعي بالضبط. ولم تكن هذه المهمة سهلة في جوّ الركود النظري المخيّم على الحركة الشيوعية (في « العالم الثالث » والبلدان الاشتراكية على الأقل)، كما لم يكن الحفاظ على الرؤية الماركسية العلمية سهلاً في الظروف العاصفة التي حاولنا وصفها، والتحدي الفكري الناجم عن احتلال ما يسمى بـ « اليسار الجديد » ساحة البحث النظري الماركسي آنذاك.

من هنا كان على القارىء الذي سيتابع نقد نظرية مهدي عامل في هذا البحث، أن يتذكّر أننا نقوم بهذه العملية بعد ما يزيد عن العقد على عرضها بشكلها المكتمل، وإن السنوات الأخيرة بالضبط شهدت ازدهار البحث الماركسي في قضايا « العالم الثالث ». وعلى هذا الأساس ننطلق.

٤ - في مصادر نظرية نمط الإنتاج الكولونيالي

منذ أواسط الستينات تبلورت في أوساط مفكري اليسار الأميركي اللاتيني المهاجرين إلى الولايات المتحدة وانكلترا تحديداً، النظرية التي باتت تعرف باسم « نظرية التبعية Dependency School ». لقد مارست هذه النظرية تأثيراً شديد الضخامة على ميدان دراسة بلدان « العالم الثالث »، طوال أكثر من عقد، وشهدت رواجا واسعا في أوروبا الغربية وفي أوساط الباحثين القادمين من «العالم الثالث» ممن درسوا هناك.

لم تكن نظرية التبعية، نظرية بالمعنى الدقيق للكلمة، بل كانت تياراً راديكالياً ينظر إلى مشاكل «التخلف» من زاوية مشتركة، من حيث طبيعة التركيب الاجتماعي

لبلدان «العالم الثالث» وطابع العلاقة بينها وبين العالم الرأسمالي المتقدّم وسُبُل الخلاص من هذه التبعية. ولعل الأصح أن نستخدم تعبير تيار أو مدرسة التبعية التي ضمت أسماء لامعة مثل **دوس سانتوس وأندريه غندر فرانك** وآخرين.

إن تلخيصا للعناصر المشتركة لهذه المدرسة يكفي لتبيان التطابق بينها وبين نظرية مهدي عامل [٦].

١ ـ يقول **دوس سانتوس**: «نعني بالتبعية حالة يكون فيها اقتصاد بلدان معيّنة مشروطا بتطور وتوسع اقتصاد آخر يخضع له الأول. وتتخذ علاقة الاعتماد المتبادل... ... شكل تبعية حين يكون بوسع بعض البلدان (المهيمنة) التوسع والتطور الذاتي، فيما لا تستطيع بلدان أخرى (التابعة) القيام بذلك إلا كانعكاس لذلك التوسع.

٢ ـ يمثّل كل من التطور والتخلف بنى جزيئية متشابكة تنتمي إلى نظام (بنية) عالمي واحد. فتطور بلدان المركز نتيجة لتخلف بلدان المحيط (الأطراف)، وتخلف المحيط نتيجة تطور المركز.

٣ ـ ليس التخلف مجرّد نقص أو انعدام للتطور. بل هو نمط متميز من البنى الاجتماعية ـ الاقتصادية ناجم عن اندماج المجتمع المتخلّف في إطار البلدان الرأسمالية المتقدمة.

إن التشابه بين أفكار مهدي عامل ومدرسة التبعية لا يكمن في الأسس العامة فقط، فلو تتبعنا المفاهيم التي يستعملها أحد كتاب المدرسة (فرانك) لوجدنا تناظراً

---

(٦) يعتمد هذا التلخيص على المصادر التالية:

- **T. Dos Santos,** «The Structure of Dependence», The American Economic Review, May 1970.
- **A.O.Frank,** «Capitalism and Underdevelopment in Latin America» revised edition, Modern Reader Paperback, New York And London, 1969.
- **P.K.O, Brien,** «A Critique of Latin American Theories of Dependency», in Oxaal et al. (eds.) «Beyond the Sociology of Development: Economy and Society in Latin America», London, Routledge and Kegan Paul, 1975.

كبيراً Symmetry بينها وبين مفاهيم عامل. ففرانك لا يستعمل تعبير المركز والمحيط بل « المتروبول والأفلاك » Metropolis et Satellites ولعل مساهمته الأكثر بروزاً تكمن في مفهوم « السلسلة » العمودية التي تربط المتربول بالفلك. ذلك أن السلسلة Chain تؤدي وظيفة مزدوجة، إنها وسيلة سحب الفائض الاقتصادي باتجاه المتروبول (توليد التخلّف)، وهي خالقة المصالح الطبقية التي تديم التخلّف. هذه السلسلة إذن تلعب الدور الذي يؤديه مفهوم بنية التبعية لدى عامل.

لكن الأمر الأكثر أهمية من ذلك هو مفهوم فرانك للرأسمالية في « الأفلاك ». فهو يرى أن إخضاع بلد ما لمتروبول رأسمالي يجعله رأسمالياً بالضرورة عبر عملية التبادل التجاري. ولهذا فإنه يخوض نقاشاً عنيفاً ضد أولئك الذين يتحدثون عن إمكانية تطور رأسمالي في أمريكا اللاتينية، فالرأسمالية انغرست منذ القرن السادس عشر (الغزو الاسباني والبرتغالي لأميركا اللاتينية) وهذا هو مصدر « تطور التخلف ». وعلى هذا الأساس فليس ثمة بديل أمام القارة غير الثورة الاشتراكية.

لا ينكر فرانك، في معرض تبيانه انتشار الرأسمالية في مختلف بقاع أميركا اللاتينية، إن ثمة قطاعات ظلت تعيش اقتصاداً مكتفياً ذاتياً، وأن الضيع التي يزرعها فلاحون صغار Latifundias لا تعتمد العمل الأجير، لكن هذا لا يغير شيئاً من وجهة نظره. فقد تطورت هذه الأشكال كاستجابة للفرصة التجارية المربحة الناجمة عن الاندماج في المتروبول الاستعماري.

سنبيّن في فقرة لاحقة كيف ان مهدي عامل يستخدم هذه الحجج بالضبط للبرهنة على الطابع البرجوازي لنمط الانتاج الكولونيالي السائد في منطقتنا. وإذا كان عامل يتحدث عن برجوازية كولونيالية سائدة في هذه البنى الكولونيالية، فإن فرانك يستخدم تعبير « البرجوازية الرثة Lumpenburgeoisie التي هي المستفيد والمديم للتطور الرث. وكما هو الحال بالنسبة لمهدي فإن هذه الطبقة ليست هي مصدر التبعية بل إن بنية التبعية (البنية الكولونيالية حسب تسمية فرانك كذلك) هي التي تقيم مصالح طبقية راسخة تؤمن استمرارها.

ويبقى أن نشير إلى نتيجة منطقية ترتبت على بناء فرانك ومهدي عامل النظري.

فإذا كان التطور الرث هو الشكل الذي تتخذه الرأسمالية في الفلك عند فرانك، والنمط الكولونيالي هو شكل الرأسمالية في البنية الكولونيالية عند عامل؛ فإن التغيرات التي تحصل طوال قرون التبعية تسير وفق مبدأ « الاستمرارية في التغير » عند الأول للدلالة على أن كل التغيرات التي شهدتها القارة منذ القرن السادس عشر إنما هي تغيرات في أشكال التبعية والاستغلال فقط، وهي تسير وفق عملية استبدال طبقي عند مهدي عامل.

إذا صحّت هذه المقارنة فلا بد من إبراز اختلاف في طريقة العمل النظري عند الاثنين.

إذا كانت الماركسية كمنهج تحليلي وفلسفة غزت العلوم الاجتماعية، نتيجة لعوامل أشرت لبعضها، فإن التراث الانكلوساكسوني الاكاديمي ظل يطبع «ماركسية» منظّري التبعية بطابعه الميّال إلى التجريبية والملموسية في التحليل. واستخدمت هذه المدرسة مفاهيم مثل «التبعية» و«الفائض» و«الاستغلال» بمعانيها الاقتصادية المعروفة. لقد كان المرجع « النظري » الذي انطلقت منه تلك النظرية عملاً اقتصادياً ماركسيا ظهر أواسط الخمسينات، وبات من كلاسيكيات نظرية التخلف، هو كتاب **بول باران** «الاقتصاد السياسي للنمو»(٧).

أما مهدي عامل فقد توصل إلى الفكرة وهو ماركسي ملتزم وكان تكوينه العلمي فلسفيا عميقا. تأثر بالوسط الأكاديمي الفرنسي وحمل المفاهيم المنهجية الماركسية الغنية التي طورها ألتوسر إلى هذا الميدان من ميادين المعرفة. لذا فسواء كان مهدي مطلعا على أعمال فرانك أم لا، فإنه مثّل بحق فيلسوف مدرسة التبعية. فقد ارسى تحليلات هذه المدرسة على قاعدة نظرية ومنهجية كانت تفتقد إليها. وربما كانت هذه مساهمته الكبرى.

لكن اختيار تسمية « نمط الإنتاج الكولونيالي » ليس عملاً ثانوي الأهمية، فمن أين استمده عامل؟ إن فرانك ومنظري التبعية لم يستخدموا غير تعبير دارج هو البنية

---

(٧) **Paul A. Baran,** the political Economy of Growth», Monthly Review Press, New York, 1957.

الكولونيالية. ويعرف كل مطّلع على الفكر الماركسي أن هناك فارقاً جوهرياً بين الاثنين.

في حدود اطلاعنا ثمة باحثان استخدما هذا المفهوم، ونستبعد سلفاً أن يكون مهدي اطلع على كتابات أحدهما، أما الثاني فمن المرجّح تماماً أن يكون تابع كتاباته.

لقد استخدم الأميركي اللاتيني **كاردوزو** C.f. Cardoso، مفهوم أنماط الانتاج الكولونيالية للدلالة على أنماط إنتاج سادت في المستعمرات تحت تأثير الاستعمار، لكنها لا يمكن أن تصنّف ضمن الأنماط الخمسة المعروفة. فهو يرفض اعتبار اندماج هذه المستعمرات واقعة كافية للقول برأسماليتها. غير أن تعريف **كاردوزو** للأنماط يوحي بأنه لا يحدّد شكلاً معيناً من علاقات الإنتاج يميز هذه الأنماط، بل رقعة جغرافية (المستعمرات) سادت فيها. وعلى حد تعريفه «أقصد بأنماط الانتاج الكولونيالية تلك الأنماط التي نشأت في الأميركيتين نتيجة الاستعمار الأوروبي، والتي استطاعت في بعض الحالات أن تعمّر وتقاوم أثر الاستقلال السياسي للمستعمرات الأميركية، وبقيت خلال القرن التاسع عشر حتى صعود الإنتاج الرأسمالي الذي حدث في أوقات مختلفة في البلدان المختلفة»[٨].

نستبعد أن يكون مهدي اطلع على دراسة **كاردوزو** أو اهتم بها، حتى لو اطلع عليها (وقد ظهرت في أوائل السبعينات). والأرجح أن تسمية الانتاج الكولونيالي جاءت من متابعة عمل الفرنسي بيير فيليب راي[٩].

كان راي في فترة كتابة نصه الأول في أواخر الستينات متأثراً بشدة بالعناصر الأساسية في منهج ألتوسر، والمقصود هنا بالعناصر الأساسية ما أطلق عليه البعض «العودة إلى ماركس» بدراسة طريقته في تحليل أنماط الإنتاج والتشكيلات

(٨) **C.F.S. Cardoso,**«on The Colonial Modes of Production of the Americas», Critique of Anthropology, No. 4 & 5, Automn 1975, P. 12.

(٩) **Pierre-Philipe Rey,** «Les Alliances de Classes», Ed-Maspero, Paris, 1973.
-«Colonisme, néo-colonialisme ettransition aucapitalisme»,ed. Maspero, Paris, 1971.

الاجتماعية. هذه العودة لن تكون مجرد قراءة « تنقي » ماركس مما أدخله علم الاجتماع والاقتصاد البرجوازي على جسم النظرية الماركسية. بل ، إعادة إنتاج » النص الماركسي نفسه.

ليس هنا مجال تحليل هذه القضية المعقدة، بل المهم. أن يتضح مسار النشاط النظري الذي كان جارياً آنذاك لإنتاج نظرية لأنماط أنماط إنتاج « العالم الثالث ».

كان التطوير الذي أدخله ألتوسر ينطوي على جانبين مهمين، أحدهما يتعلق بالأدوات التحليلية العامة (مفهوم تحديد التحديد Surdetermination، السببية البنيوية، القطع المعرفي... إلخ) والآخر بالجانب «التطبيقي» إن صح القول، الذي قام به، بوجه خاص، باليبار في محاولة لدراسة مفهوم أنماط الإنتاج، والتشكيلات الاجتماعية ـ الاقتصادية وقضية الانتقال في ضوء هذه التطورات(١٠).

هذا التقسيم (التعسفي من جانبنا) لجانبي تطوير التوسر ضروري هنا لكي نفهم هنا ظاهرة شديدة الغرابة، هي أن مهدي عامل المتأثر بشدة بمنهج التوسر لا يذكر قط اسم باليبار الذي انصبّ نشاطه النظري بالضبط على ميدان اهتمام عامل (نظرية أنماط الإنتاج) والذي نشر عمله بصورة مشتركة مع ألتوسر.

إن منهج ألتوسر البنيوي الجامد يتيح امكانية استخدام المفاهيم العامة لهذا المفكر كإطار نظري فلسفي لأفكار مدرسة التبعية، وهذا ما قام به مهدي بالضبط. فيما يركز باليبار على ضرورة تحليل أنماط الإنتاج والتشكيلات الاجتماعية من زاوية إعادة إنتاجها، وعلى أن نمط الإنتاج كمفهوم تجريدي لا يمكن أن يُدرس إلاّ عبر أدق تحديد للعلاقة بين الطبقات المتضادة (أو بتعبير أدق بين الطبقتين المتضادتين) الفاعلة فيه، وهذا ما لا يقوم به مهدي كما سنلاحظ.

وحين شرع راي بدراسة التشكيلة الاجتماعية في الكونغو عشية وبعد دخول الاستعمار هناك، كان سبقه بتكوين إطار نظري عام لمفهوم الانتقال متأثر بشدة بمنهج ألتوسر وباليبار. وهنا استخدم راي تعبير «نمط الانتاج الكولونيالي» كنمط

---

(١٠) L. Althusser, E Balibar et al, «Lire le Capital», ed Maspero, Paris, 1968.

انتقـالي. في ذلك الوقت استخدم بالبيار مفهوم «نمط الانتاج الانتقالي ليخطئه فيما بعد. أما راي فقد اعتبر أن ثمة حاجة من جانب الاستعمار إلى القسر العسكري والإرادي لتفسيخ نمط الإنتاج السابق، وجذب العمال وإجبار القرويين على زراعة المحاصيل التجارية، تمهيداً لإحداث الفصل بين المنتجين ووسائل الإنتاج أي لنشوء نمط الإنتاج الرأسمالي وترسخه في المستعمرات. هذه العملية الانتقالية أسماها راي نمطاً إنتاجياً كولونيالياً[١١].

في ضوء اندماج مهدي بجو البحث الماركسي الفرنسي آنذاك، وبالتيار الذي أطلقه ألتوسر بوجه خاص، من المرجّح إذن أن يكون اطّلع على تعبير «نمط الانتاج الكولونيالي» كما بلوره راي (الذي رفض منهج ألتوسر فيما بعد)، لكنه استخدمه في سياق آخر مختلف كلياً، كما لاحظنا.

وهكذا تتكوّن لدينا صورة عن عناصر التركيب الفكري لمهدي عامل: المفاهيم والأدوات التحليلية لألتوسر، ومدرسة التبعية وتعبير راي (نمط الإنتاج الكولونيالي) الذي أخذه مهدي كتعبير، ليضفي عليه معنى مختلفاً.

هل شكّل هذا التركيب نظرية؟ وهل شكّل نظرية علمية؟

لنلاحظ أن هذين السؤالين مختلفان، تتبيّن لنا عناصر الإجابة عنهما في معرض النقد، الذي ألحّ مهدي على ضرورته للوصول إلى رؤية علمية لواقعنا.

٥ ـ مزالق البنيوية

لمقالَيْ مهدي عامل اللذين نشرهما عام ١٩٦٩ أهمية خاصة، في أنهما يمكّناننا من «متابعة حركة البحث في تطور منطقه الداخلي» (في نمط..، ص ١٠).

في هذين المقالين يحدد مهدي كيف نشأت فكرته «فحوادث السنوات الأخيرة، خاصة بعد الحرب العالمية الثانية، تشير بوضوح إلى وجود اختلافات جذرية في حركة تطور التاريخ، بين هذه البلدان «المتخلّفة» وبلدان الغرب الرأسمالي. وبمجرد

(١١) Rey, «Les alliances...», P. 165.

وجود هذه الاختلافات يسمح لنا فعلاً بالشك في تماثل منطق تطور التاريخ في هاتين الفئتين من البلدان. من هذا الشك بالذات نشأت فرضية (نمط الإنتاج الكولونيالي)» (في نمط..، ص ٢٤٠).

لا يضير العمل العلمي، بالطبع، البدء من ملاحظة تجريبية مشاهدة في الواقع. فمنطق العلم إذ يتعارض مع المنهج التجريبي قطعاً، يؤكد على الانطلاق من الملموس. لكن تنظير الواقع الملموس، أو بتعبير أدق النظر إلى العلاقات المرئية بين الظواهر المرئية كعلاقات داخلية، قانونية، بين الظواهر هو ما يؤشر لوجود خلل في البناء النظري نفسه يجعل هذا البناء عاجزاً عن الكشف العلمي، أي عن إنتاج معرفة. إنه في أحسن الأحوال وصف لواقع معطى، من زاوية نظر الباحث نفسه، التي تتأثر، بالطبع لا فقط بموقع المنتج العلمي الطبقي وانحيازه السياسي بل بجملة عوامل منها الطريقة التي تظهر فيها المشكلة للعيان في الفترة التي ينتج فيها الباحث. لذا كان باحث الخمسينات ينظر إلى قضية تطور بلداننا من زاوية تختلف عنها بعد عقدين من الزمن، كما أشرنا.

ليس القول بالشرعية العلمية Validity لهذه النظرة أو تلك، كما نعرف، مجرد إقرار بصحة المعطيات الواردة فيها. فعلم «التنمية» البرجوازي ينطلق من معطيات صحيحة (مثل انخفاض متوسط الدخل، تخلّف القوى المنتجة، الفقر المطلق والنسبي... إلخ)، والفلسفة السياسية المثالية تنطلق من معطيات صحيحة (أهمية العامل الروحي واستمرارية تأثيره ـ...). لكن هذا لا ينتج نظرية علمية، أي صحيحة. لأن شرعية النظرية العلمية (أو صلاحيتها علمياً) تتحدّد بموقع العناصر الصحيحة ضمن العلاقات السببية التي تقيمها هذه النظرية بين الظواهر، وهي تتحدد بقدرة البناء النظري على تجاوز المظاهر التي يتجلّى بها وعبرها الواقع، فتعمم ما هو جوهري في الواقع الملموس، بالاستناد إلى أثرى وأشمل دراسة للواقع الملموس، مجرِّدة ما هو جوهري، ومتكرر وثابت لتتفحص فيما بعد إمكانية وجود علاقة سببية بين العلاقات المتكررة ومفسرة إياها. ولولا هذا التعقيد في عملية الكشف العلمي، لما انطلق ماركس، في كشفه لقوانين نمط الإنتاج الرأسمالي، من الخلية الأساسية، أي السلعة، ولاكتفى بتنظير المظهر، أي علاقة التكافؤ الظاهرية بين البائعين الأفراد

«لعملهم» والمشترين لـه. وبالتالي لما أنتج نظرية علمية، وبلور مفاهيم جديدة (قوة العمل بدل العمل... إلخ).

تعلمنا من مهدي عامل الكثير في معنى الممارسة النظرية، وقوانين تطور المعرفة وانتقالها فلا مجال إذن للاستطراد فيما قد يبدو شرحاً مدرسياً مملاً.

لن نأخذ على مهدي الآن كيفية تعاطيه مع «حوادث السنوات الأخيرة» لا للتوصل إلى استنتاج سياسي أو ظرفي معيّن بل للقول، بلغة قاطعة بوجود «اختلافات جذرية في حركة تطور التاريخ». وبعد أن يثبّت ولا يثبت وجود هذه الاختلافات يتوصل إلى الشك في تماثل منطق تطور التاريخ، ليصل إلى فرضيته.

ولن نأخذ عليه الآن كذلك، رؤيته لوجود «فائدة منهجية» من هذا المفهوم «لمستها في تحليل البنية الاجتماعية في لبنان وفي تحليل أسباب الحرب الأهلية فيه» (في التناقض، ص ١٣).

فحين اختار ماركس إنكلترا مختبراً للكشف عن قوانين الإنتاج الرأسمالي، بيّن أسبابه. وحين كشف عن قوانين هذا النمط، فلم تعد قوانين النمط في إنكلترا وفرنسا.. بل قوانين نمط تجريدي عام تصح حيثما ساد النمط، خاطب العامل الألماني (وكان بلده متخلفاً آنذاك) « de te fabulanarrateur إنني أقص حكايتك »[١٢]. فهل كان لبنان بلداً نموذجياً، بالمعنى العلمي؟ لا حاجة للقول، إن أي بناء نظري ينطلق من حالة بلد ثم يعاد تدقيقه على تجربة البلد ذاته قد يوحي بصحة هذا البناء، إذا كان في العمل النظري حد أدنى من الانسجام بين الفرضيات وحد أدنى من المنطقية في التسلسل، لكن الانسجام والمنطقية ليسا دليلاً على الصحة العلمية للنظرية.

سنبيّن أن خلل فرضية نمط الإنتاج الكولونيالي، يكمن هنا بالضبط. إنها بناء نظري بسيط، منسجم، ينطلق من واقع وصفي تجريبي، لكنه يخلو من العلاقات السببية الحقيقية، لذا فإنه يرفع مشاهدات الواقع اليومي وتعابيره السياسية (مثل حركة التحرر الوطني) إلى مستوى المقولة العلمية، ويقيم علاقات غير مبرهن عليها.

---

(١٢) K. Marx, «Capital», Vol I, progress Publishers, Moscow, (n. d.): P. 19.

يقوم كل بناء مهدي على تغيير جوهري في الوضع النظري لواقعة صحيحة، من دون أن يبرهن على صحة هذا التغيير إطلاقاً. وربما كان لا يعتبر ما حصل تغييراً بل مسلّمة لا تحتاج إلى برهان. الواقعة الصحيحة، بل البدهية، هي وجود نظام رأسمالي عالمي يضم البلدان الامبريالية والبلدان التابعة، هذه العالمية تنتج علاقات التبعية التي تولد « التقدم » في طرف من أطراف النظام (هي البلدان الامبريالية) وتولد « التخلّف » في الطرف الآخر (البلدان التابعة).

ماذا ينتج عن النظام العالمي للامبريالية؟ لا بد هنا من قراءة دقيقة لعملية الاختزال التي يجريها عامل لمفهوم البنية، فعلى هذه العملية يعتمد كامل النظرية واستنتاجاتها. إن الامبريالية بنية و«التخلّف» بنية ناتجة عنها. بين الاثنين تقوم علاقة سببية تستلزم بالضرورة ارتباطها الداخلي في حركة تاريخية واحدة. إن القول بأن « العلاقة بين الاستعمار و« التخلّف » إذن حركة تسبب مستمر، أي حركة تنتج الأثر في ارتباطه البنيوي بالسبب» (في نمط..، ص ٢٥٧). لا يكفي قط لنعين العلاقة الدقيقة بين البنيتين، الامبريالية والبلدان التابعة ـ لماذا؟ لأن العلاقة التي يصفها عامل هنا، هي بالضبط العلاقة التي صاغها ألتوسر باسم « السبب البنيوية ». ولكن مع فارق جوهري، بشير له مهدي بشكل عرضي، عابر.

السببية البنيوية عند ألتوسر، تحدد العلاقة بين مختلف مستويات البنية الاجتماعية الواحدة. وهي عند مهدي عامل تحدد نوع العلاقة البنيوية بين بنيتين متميزتين تضمها وحدة بنيوية. فهل هذا مجرد تدقيق فلسفي، ثانوي الأهمية، من جانبنا؟

لنوضح. حين ينتج المستوى الاقتصادي في البنية الاجتماعية، المستوى الأيديولوجي، فإن هذا الأخير يتفارق عن الأول ويكتسب حركة داخلية مميزة له، لكنه يظل نتاج المستوى الاقتصادي الذي يحدّد طابع البنية كلها، يتحدد به، ويعكسه ويؤثر به، بل إن الحركة الداخلية للمستوى الأيديولوجي تتحدد وفق المستوى الاقتصادي. هذه العلاقة هي التي تحدد شمولية البنية الاجتماعية ووحدتها، وهي التي تحدد استحالة اختزال أحد هذه المستويات إلى المستوى الآخر، وهي ما أسماه ألتوسّر عملية تحديد التحديد، التحديد في نهاية الأمر. هنا تظهر السببية

البنيوية بمعنى أن أحد المستويات ينتج المستوى الآخر، فتكون بينهما علاقة إنتاج بنيوي، تجعل الواحد مشروطاً بالآخر.

أن يستنسخ مهدي عامل المفهوم ليطبقه على العلاقة بين بنيتين، ليس مجرد اقتباس لغوي ولا هو حتى مجرد اجتهاد فلسفي. إنه يعني ببساطة إنه وحّد البنيتين في بنية واحدة، برغم تكراره أن العلاقة تقوم بين بنيتين متميّزتين.

ويمتد هذا الاختزال خطوة أبعد، حين يهاجم مهدي - في أكثر من موضع - من يحاولون إيجاد تماثل بين صيرورة البلدان التابعة وصيرورة البلدان الامبريالية، إذ يكمن جوهر الخطأ هنا - على حد تعبيره - في أنهم يعالجون الأمر من وجهة نظر هيجلية لا ماركسية. لماذا؟ لأن «لا تماثل بين طرفي التناقض، أي بين النقيضين، إلا في التناقض الهيجلي. وبتماثل النقيضين زوال للتناقض نفسه في حركة تطورهما الصراعية... معنى هذا أن تماثل النقيضين في التناقض الهيجلي يمنع إمكان تحويل النقيض بحركة صراع الآخر» (في التناقض، ص ٥٩).

لا جدال على صحة هذا الفهم المادي للتناقض، بالطبع. لكن الاختزال، والابتعاد عن المنطق العلمي، أي المادي، يكمن في غياب التعيين الدقيق القاطع للوحدة التي تضم طرفي التناقض، فعلى هذا التعيين يعتمد مجمل العمل العلمي نفسه. لا شك أن البرجوازية والبروليتاريا المتصارعتين بوصفهما القطبين النقيضين لوحدة معقدة ليستا متماثلتين، وانتصار إحداهما على الأخرى لن ينقلها إلى الطرف الذي احتلته الأخرى في داخل الوحدة ذاتها بل سيكسر الإطار البنيوي الذي يضمهما وينقل البنية إلى مستوى أرقى. وهذا ما يجعل العلاقة بين طرفي التناقض في المفهوم المادي «علاقة اختلاف هي في الأساس الصراع بينهما» (في التناقض، ص ١١).

لكن مهدي يقفز من المبدأ العام الصحيح إلى القول «في ضوء هذا الفهم المادي للتناقض، تبلور مفهوم نمط الانتاج الكولونيالي. وظيفة هذا المفهوم النظري تكمن في أن يفهم الاختلاف البنيوي بين طرفي التناقض في العلاقة بين المجتمعات المستعمَرة أو المستعمَرة سابقاً، والمجتمعات الامبريالية في وحدة الطرفين في النظام الرأسمالي العالمي» (ص ١١).

من حق المرء أن يتساءل هنا هل حقاً تبلور هذا المفهوم في « ضوء الفهم المادي للتناقض »؟ لقد عيّن ماركس الوحدة التي تحوي بداخلها تناقض المجتمع الرأسمالي من خلال دراسة دقيقة لخلية هذا المجتمع، أي السلعة، وعيّن الطابع المتناقض للسلعة (قيمتها الاستعمالية والتبادلية) عبر هذا التحديد. أما مهدي فاكتفى بالنظر إلى عملية ترابط لا شك في وجودها بين مجموعتين من البلدان ضمن النظام الرأسمالي العالمي، ليحدّد من خلالها شكل هذا الترابط في صورة بنية طرفاها الرئيسيان المتناقضان هما البلدان الامبريالية والبلدان التابعة. ويبدو أن بداهة العلاقة التي تربط بين الأمبريالية وبلداننا جعلت مهدي وكثيراً من قرائه لا يلتفتون إلى هذا الخطأ المنهجي الجسيم، الذي حذّرنا هو نفسه من الوقوع فيه حين أشار « غير أن العقل العلمي يحذر البداهة ولا يقبلها إلا إذا أثبتت فصارت حقيقة» (في نمط...، ص ١٩٥).

تتطلّب هذه المسألة بعض الاستطراد لتوضيحها كما نظن. ويتطلب التوضيح العودة إلى مثال البنية الاجتماعية الواحدة. إننا نعرف، من خلال الديالكتيك المادي، أن البرجوازية لا تنتج البروليتاريا ولا البروليتاريا تنتج الرأسمالية. بل إن البنية الاجتماعية الرأسمالية تنتج في مجرى عملية إنتاجها وإعادة إنتاجها هاتين الطبقتين. فإن أنتجت بنية من بنى المجتمع الرأسمالي (علاقات الإنتاج) مستوى آخر يتحدد بها، ويتميز عنها، فإنه يحمل الطابع المتناقض لهذه البنية المنتجة أصلاً، بمعنى أنه لا يصبح طرفاً رئيسياً من أطراف التناقض نفسه. وحتى وفق تفسير ألتوسر (الذي يتبنّاه عامل) فإن المستوى يتخذ طابع البنية التي يوحّدها تناقض معين.

على هذا الأساس ليست بنية البلدان التابعة نتاج تطوّر بنية البلدان الرأسمالية، بل إن الاثنين ـ وفقاً لمهدي عامل ـ هما طرفا التناقض الرئيسي الذي ينتج عن بنية الرأسمالية الامبريالية نفسها ولكن على هذا الأساس أيضاً علينا إعادة النظر في ثلاث قضايا رئيسية، أولاها قضية التناقض الرئيسي المميّز لعلاقات الإنتاج بوجه عام والثانية قضية علاقة الرأسمالية بالامبريالية، والثالثة هي أساس التناقض بين طرفي النظام الرأسمالي العالمي. وسنعالج القضيتين الأخيرتين في فقرات لاحقة.

إن التناقض الرئيسي هنا، لن يعود التناقض المميز لعلاقة الانتاج المسيطرة في

داخل كل تشكيلة اجتماعية على حدة، بل إن هذا التناقض يحتل موقعاً ثانوياً، بوصفه تناقضاً داخل طرف من طرفي التناقض الرئيسي. هذه القضية يوضحها عامل عند حديثه عن الصراع الطبقي داخل البنية الاجتماعية الواحدة: «إن التعقّد في هذا التناقض لا ينحصر في علاقة الاختلاف بين طرفيه، كما لو أن طرفيه عنصران بسيطان، فكل طرف منه في الحقيقة هو في حدّ ذاته وحدة تناقضية معقدة تضم عناصر مختلفة تخضع في تطور علاقاتها داخل وحدتها، أي في تطور تناقضاتها الثانوية، لتطور علاقة الاختلاف الرئيسية التي تضعها في مجابهة الطرف الآخر عن التناقض الرئيسي» (في التناقض، ص ١٥٩).

هذا ما يقود إليه بالضبط منطق مهدي عامل حيث نقرأه في ضوء الجزء الأول من عمله (في التناقض) الذي اقتبسنا منه مفهومه لقضية طرفي التناقض. لكننا قبل الوصول إلى المفهوم المبتذل لتناقض الأمم الغنية والفقيرة (وكل تفرعاتها المعروفة من الماوية إلى الفكر القومي) نجد مهدي يستخدم مفهوماً ألتوسرياً آخر لتعيين العلاقة بين التشكيلة الامبريالية والتشكيلة التابعة للخروج من هذا الخلل النظري.

ففي الجزء الثاني (في نمط الإنتاج الكولونيالي) لا تعود العلاقة الكولونيالية محدِّدة للتناقض بين طرفين بل إنها تحدد التناقض الأساسي للبنية الاجتماعية الكولونيالية (التناقض بين القوى المنتجة وعلاقات الانتاج) الذي يحدد بدوره الصراع الطبقي في هذه البنية، لكن مفهوم تحديد التحديد أو التحديد المعقّد الذي طبقه ألتوسر على البنية الاجتماعية الواحدة لا يحل المشكلة عندما يستخدمه مهدي لتعيين العلاقة بين بنيتين متميزتين، لأن «العلاقة المحددة في التحليل الأخير» تبقى هي علاقة التناقض الأساسي، حتى وإن استخدم مهدي تعبير «التناقض الأساسي» في البنية الاجتماعية الكولونيالية. «إن الصراع الطبقي يتحدد بالتناقض الأساسي من البنية الاجتماعية الكولونيالية في إطار تحدد هذا التناقض بالعلاقة الكولونيالية، أي ان العلاقة هذه تزيد الصراع الطبقي تحديداً بتحديدها التناقض الأساسي المحدد له، أو قل انها تحدد تحدده بهذا التناقض» (في نمط...، ص ١٠٤).

لنؤكد هنا، إننا لا نكتشف في هذا النقد مغالطة منطقية عجز مهدي عن

الانتباه لها. ففي مقالَي عام ١٩٦٩ إدراك واضح للمشكلة، مشكلة وجود « علاقة ما » توحد النظام الرأسمالي العالمي، وكيفية تحديد العلاقة بين أطرافه انطلاقاً من مفاهيم نظرية تعيّن أطراف ومستويات البنية الاجتماعية الواحدة. فهو يقول في أحد هذين المقالين «إن نظرتنا للعلاقة الكولونيالية كعلاقة بين بنيتين تضمهما وحدة تفارق، ترتكز في أساسها وفي امكانها بالذات إلى قانون ماركسي / لينيني، هو قانون تاريخي علمي، قانون تفاوت تطور التناقضات في إطار وحدتها البنيوية. غير أن لنا حول هذه النقطة ملاحظة، وهي أن هذا القانون يخص مبدئياً شكل تطور التناقضات داخل البنية الواحدة... أما نحن فنستعمل هذا القانون كمنهج نظري لتحليل التناقض في وحدة بنيتين اجتماعيتين، لا بنية واحدة، هما البنية الرأسمالية والبنية الكولونيالية... فربما ظن البعض، عن سوء فهم، إن استعمالنا لقانون التطور التفاوتي، في محاولتنا لفهم العلاقة الكولونيالية يجعلنا نعتبر وحدة البلدان الرأسمالية والبلدان المستعمرة أو « المتخلفة » وحدة لبنية واحدة (في نمط..، ص ٢٨١).

كم سيكون الأمر بسيطاً لو أنه نجم عن سوء فهم بالفعل، إذ ما كان علي مهدي عامل عند ذاك إلا تكريس جزء من أبحاثه اللاحقة للمقالين لإزالة سوء الفهم هذا. لكننا لاحظنا أن المشكلة التي أشار لها في مقال عام ١٩٦٩، ازداد غموضاً والتباساً كلما توغل في البحث.

لا تكمن المغالطة النظرية في قدرة مهدي عامل، بل في الإطار النظري البنيوي الذي حدد معالجته للقضية موضوع البحث. فقوة هذا المنهج وجاذبيته بالضبط هي نقطة ضعيفة. إنه يقدم تشريحاً ساكناً للظاهرة (وهذا ما سنشير له)، التي تتخذ شكل وحدة متناقضة داخلية هي البنية، فإن اتسعت الظاهرة المبحوثة كان لا بد من البحث عن بنية توحّد البنى بحيث تصبح الأخيرة بنى جزئية للبنية الجديدة.

بدهي، انه من جهة النظر الصورية Formal ، يمكن معاينة كل ظاهرة كذلك، فالعالم كله بنية قطباها الاشتراكية والرأسمالية، والمجموعة الشمسية بنية لكن المجرة الأوسع بنية تضم الأولى. مثل هذه الصورية لن تطور معرفتنا كثيراً لأن العلاقات الحقيقية الموضوعية ستطمس لصالح علاقات صورية تتقيد بقدر قليل وفقير من المفاهيم الجامدة.

من هنا، لم تكن جهود مهدي عامل (وآخرين) واجتهاداته قادرة على إنقاذ البنيوية من هذا المأزق. فبمدّ أدوات تحليل البنية الواحدة إلى ميدان التطبيق على العلاقة بين بنيتين، لم يكن مهدي يغني هذه الأدوات ويطورها، بل كان يحيل ما يعتبره بنية إلى بنية فرعية أو جزئية Substructure تنتمي لبنية واحدة. ومن هنا أيضاً ظل متردداً في تعامله مع بنية البلدان الكولونيالية كبنية مستوى من مستويات النظام أو كبنية طرف من أطراف التناقض، كما حاولنا أن نبيّن. هذه المعضلة المميزة للتحليل البنيوي دفعت كثيرين ممن تأثروا بمنهج ألتوسّر من باحثي نظرية أنماط الإنتاج إلى رفضه وتجاوزه نحو تحليل أكثر دينامية.

إذا كنا نبرز هنا فقر التحليل البنيوي ومحاولته تجميد التحليل الماركسي في إطار ثابت فليس المقصود النظر إليه كجثة متفسخة. إن المشكلة التي سعى ألتوسّر (ومن قبله شتراوس وآخرون) إلى حلها مشكلة حقيقية تتعلق بمعرفتنا بكل ما يحيط بنا من ظواهر. ولأن القضية تمس أوسع الظواهر المشاهدة، كانت أدوات البنيوية (السيطرة والتحديد) عاجزة عن تقديم حل لها.

بوسعنا القول، إن تحليل العلاقة بين ظواهر إجتماعية معقدة سيجد أدواته المنهجية من فرع معرفي لا يزال في طور ولادته هو نظرية النظم Systems Theory ففي الفترة التي شهدت تطوراً علمياً عاصفاً بعد الحرب العالمية الثانية، كان السؤال الذي أثاره الفلاسفة الفرنسيون حول طابع الكليات المعقدة Totalités يشغل بال المختصين في العلوم الطبيعية بالدرجة الأولى. كانت فكرة طابع «الكل والجزء» Wholes & parts والروابط بينهما تتبلور بسرعة. في محاولة لاستخلاص القوانين العامة المشتركة التي تنطبق على ما صار يُعرف باسم النظم العضوية (ومنها النظم الاجتماعية).

ليس المجال هنا مناسباً للاستطراد في عرض الكيفية التي تحلل بموجبها نظرية النظم العلاقات بين العناصر، والبنى والنظم، كما أن هذا الفرع لا يزال في طور التكوين وتطبيقاته على العلوم الاجتماعية في بداية البداية. ومع هذا نود فقط إعطاء مثال على سعة أشكال الروابط التي صاغها هذا الفرع لتمثيل العلاقات بين أجزاء النظم. وهو

مثال يعتمد على تجميع جزئي لأنماط الروابط المختلفة قام به ثلاثة علماء سوفيات [١٣] وتوصلوا من خلاله إلى وجود روابط التفاعل المتبادل، وروابط التوارث وروابط التحويل والروابط البنيوية والروابط الوظيفية وروابط التطور وروابط السيطرة (التحكم).

نشير إلى هذا التعداد فقط لإيضاح محدودية الصورة البنيوية، وليس للإيحاء بإمكانية التطبيق الفوري لهذه المفاهيم على ما نحن بصدده ولا للقول بأن العلاقات بين النظم واجزائها لا تخضع لروابط سببية.

٦ ـ هل ثمة علاقات إنتاج كولونيالية؟

عند تحليل نص سابق لمهدي عامل، بيّنا مضمون قوله (أو حكمه) إن العلاقة الكولونيالية تحدد التناقض الأساسي للبنية الإجتماعية الكولونيالية، الذي ينطوي على القول بأن البنية الكولونيالية هي في الواقع بنية جزئية Substructure تنتجها هذه العلاقة.

يكتسب أهمية حاسمة، عند ذاك، التساؤل عن طبيعة هذه البنية، أو طبيعة علاقات الانتاج السائدة فيها. إن زاوية الرؤية الأوروبية حددت لفترة طويلة انشغال نظرية «التخلف والتطور»، بما في ذلك التيارات اليسارية من منّظريها، بدراسة حاجة الامبريالية إلى التوسع، وكيف تلبي التبعية حاجة الامبريالية، ومن ثم وصف واقع البلدان المستعمرة الناجم عن التوسع الامبريالي. لكن هذا المنظور لا ينتج نظرية ماركسية للتخلف، لأن الشرط الأساسي لإنتاج الأخيرة هو إنتاج نظرية أنماط الإنتاج في بلداننا، ومن دون هذا لا يمكن أن نحلل أو نفسر الأسباب أو الكيفية التي استجابت بموجبها بنية بلداننا الإجتماعية لحاجات التوسّع الامبريالي بحيث اندمجت في النظام الرأسمالي العالمي.

ينطلق عمل مهدي من همٍّ مشابه، هو الذي قاده إلى فكرة «نمط الإنتاج الكولونيالي». لكن السؤال هو إلى أي حد قدمت هذه الفكرة تفسيراً أو عناصر

---

(١٣) I. Blauberg, V. Sadovsky, E. Yudin, «Systems Theory: Philosophical and Methodological Problems», Progress Publishers, Moscow, 1977. pp. 142 - 145.

لتفسير الصيرورة التاريخية لبلداننا وطبيعة علاقة التبعية التي تشدها بـالامبريـاليـة وتشترط تطورها ؟

وفقاً لتفسير مهدي قام الاستعمار بتحطيم البنى الاجتماعية السابقة، فقطع خط التطور المستقل (أي السائر وفق قوانين تطوره الداخلية) لبلداننا، وربط اقتصاد بلداننا بالاقتصاد الامبريالي عبر التجارة وحوّل الطبقات السائدة سابقاً إلى برجوازية كـولونيالية لأن بنيتنا أو بنانا الاجتماعية باتت كولـونيـاليـة، أي إنها تـرسملـت بالشكل الوحيد الممكن في ظل التبعية، فباتت هذه البنية أساساً لعلاقة التبعية، وباتت علاقة التبعية شرطاً لوجود هذه البنية، ولم يعد ممكناً الخروج من هذا الوضع إلا عبر الثورة الاشتراكية التي هي في الوقت نفسه ثورة التحرر من التبعية.

لا تكفي جاذبية البناء النظري أو سهولته، بالطبع، لوصفه بالنظرية العلمية. ولا يكفي كذلك انه يستجيب « لعاطفتنا السياسية » في إنجاز الثورة الاشتراكية. فلكي تلعب النظرية دور الكاشف لقوانين التطور لا بد أن تمتلك قدرة تفسيرية دقيقة للعلاقات الاجتماعية المتبلورة، وأسباب نشوئها والتناقضات التي تتحكّم بتطورها وانحلالها ونشوء علاقات إجتماعية جديدة على أنقاضها. فثمة فارق كبير بين التأكيد على ضرورة الثورة الاشتراكيـة وبين تفسير ضرورتها، هو الفارق بين العاطفة والعلم. وسنؤجل مناقشتنا لهذه القضية حتى ننتهي من مناقشة البناء الأساسي لفكرة عامل.

أن ينطلق باحث من المنهج الماركسي في التحليل، ليتوصل إلى الكشف عن نمط إنتاج «جـديد» لم يشر له ماركس، لا يتطلب تبريراً أو تبرئة من تهمة، يدفعها عنه مهدي بتحد جدير بعقله العلمي حين يقرر ألا يدخل « في جدال عقيم حول الأمانة الغبية لفكر ماركس » (في نمط..، ص ٢٦٣). لكن مهدي مطالب، قبل كل شيء، بأن يبرهن على أنه اكتشف نمط إنتاج جديد، بالكشف عن طابعه المميز، أي بتعبير دقيق، بالكشف عن علاقات إنتاج مميزة بين طبقتين أساسيتين متناقضتين تحدد شكل التصرف بوسائل الإنتاج وأسلوب الاستحواذ على فائض الإنتاج وتوزيعه. ومن دون هذا لن يكون لدينا لا نمط إنتاج ولا نظرية علمية. فهل قدّم مهدي شيئاً من ذلك ؟

قد يستغرب القارىء الذي لم يطّلع على أعمال مهدي عامل، حين نقول أنه لا

يشير إلى طابع علاقات إنتاج تميّز الإنتاج « الكولونيالي » اطلاقاً. فكما هو حال منظّر التبعية ـ فرانك، يستخدم مهدي المفاهيم بأكثر معانيها عمومية، مفترضاً أن هذا يوسّع حريته في التعميم، فلا نجد عنده، مثلاً، تحديداً لمعنى التبعية ولا إشارة إلى العنصر المميز للرأسمالية، ولا لنمط الإنتاج، الذي يستخدمه مرة باسم « نظام » إنتاج كولونيالي وأخرى باسم « نمط » إنتاج كولونيالي:

في الواقع، تـزيح البنية علاقات الانتاج والطبقات إلى موقع ثانوي على امتداد أعمال مهدي عامل. ولهذا فإننا نعرف من خلال البحث أن ثمة بنية كولونيالية شبيهة بـ « صندوق أسود » لا ندري ما يدور في داخله، ونعرف ضمناً (أي من خـلال الإحالة إلى ماركس ولينين) ما هي البنية الاجتماعية الامبريالية، ونعرف أن الأخيرة تستغل الأولى. لكننا لا نعرف جوهر علاقات الإنتاج الكولونيالي، لأن مهدي لا يشير، ولا يعني قط، بمصدر التراكم وعملية الإنتاج الجارية في البنية الاجتماعية الكولونيالية.

إن طريقة مهدي في التوصل إلى هذا التركيب تقلب أسلوب ماركس على رأسه. فهو يبدأ من البنية التي يستنتج طابعها عبر تمييز منطقي عن البنية الامبريالية، ثم يقوم بعملية اشتقاق لطبقات هذه البنية وتناقضاتها.

لنتابع الأمر بمزيد من التفصيل. في موضوعين فقط من عمل مهدي، نستطيع معـرفـة متى يمكـن أن نطلـق على فئـة أو طبقـة إجتماعيـة مـا اسم « البرجـوازيـة الكولونيالية ». هذان الموضوعان هما معالجتاه لمثال لبنان ومصر. بدهي أن في ذلك بحد ذاته مفارقة، أي أن نتعرف على القطب المهيمن في نمط انتاج يكرس العمل له من خلال مثالين تطبيقيين، لا من خلال تحديد نظري دقيق.

في لبنان « تكونت طبقة متميزة من الاقطاعيين، في ظل السيطرة العثمانية، كانت النواة الاجتماعية للبرجوازية الكولونيالية اللبنانية. فالبرجوازية هذه لم تتكوّن في حركة تناقض وتصارع مع الطبقة الاقطاعية، بل كانت امتداداً لها، أو قل كانت الشكل الطبقي الجديد الذي أخذ يتحول فيه الاقطاعيون، أو القسم الأكبر منهم إلى برجوازيين رأسماليين من نوع خاص، أي من نوع كولونيالي مرتبط تبعياً بالبرجوازية

الاستعمارية، ولا سيما البرجوازية الفرنسية. فمع التغلغل الاستعماري وتزايده في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ومع ربط الإنتاج اللبناني بالسوق الرأسمالي الأوروبية. والسوق الفرنسية منها بوجه خاص... بدأت عملية التكون التاريخي للبرجوازية اللبنانية، من حيث هي عملية تحول للطبقة المسيطرة نفسها في نظام الإنتاج السابق على الرأسمالية، إلى طبقة برجوازية متميزة وجدت في ارتباطها التبعي بتطور الرأسمالية الأوروبية تحقق مصالحها الطبقية. إن الفئة التجارية الوسيطة من هذه البرجوازية ليست غريبة عن الاقطاعيين السابقين، كما إن فئة كبار الملاكين الزراعيين منها ليست غريبة عنهم أيضاً» (في نمط..، ص ٥٠ ـ ٥١).

. أما في مصر «فمجرد ارتباط الانتاج الزراعي بالسوق العالمية الامبريالية بشكله التبعي يمنعنا من إعطائه طابعاً إقطاعياً ليس له، ويفرض علينا بالضرورة تلمس طابعه الكولونيالي المتميز» (ص ٦٠).

« يصعب علينا نظرياً... أن نعتبر طبقة الملاك الزراعيين التي ظهرت في مجتمعاتنا في أواخر القرن التاسع عشر طبقة من الاقطاعيين، بسبب من الشروط التاريخية المحددة التي تكونت فيها: أي بسبب من تكونها في إطار العلاقة الكولونيالية، وبفعل التغلغل الامبريالي. فهي إذن، كما كونها التطور الامبريالي للرأسمالية نفسه، طبقة برجوازية من نوع خاص تتميز به عن البرجوازية الامبريالية في تبعيتها لها. وتميزها منها ضروري لوجودها بالذات كطبقة برجوازية.. وهو بالتالي شرط أساسي لتطور الرأسمالية الامبريالي، أي للتجدد المستمر من العلاقة الكولونيالية. إن قانون التفاوت في تطور الرأسمالية هو الذي يتحكم بتكون هذه الطبقة من كبار الملاكين الزراعيين وبتطورها، ويخضعها له في توحيده السوق العالمية كسوق للرأسمالية، فيحددها بالضرورة كطبقة برجوازية بربطه لها بالتطور الامبريالي لنظام الإنتاج الرأسمالي، غير أنه لايحددها كذلك أي كطبقة برجوازية إلا على أساس ضروري من وسمه لها بالطابع الكولونيالي» (في نمط..، ص ٧٧).

تعمدنا الإطالة في هذا الاستشهاد بالذات، لحصر كل ما يمكن أن يدل على فهم عامل للبرجوازية الكولونيالية. فمن هذا الاستشهاد يتضح بجلاء ان لم يعد هناك ما يجب إثباته!

سنؤجل هنا مناقشة طابع البنية الاجتماعية السابق لعملية الإلحاق بالسوق الرأسمالية العالمية. ونتابع ما يريد مهدي قوله فيما يتعلق بما بعد الالحاق. إنه يقول ببساط: إن الامبريالية كيّفت اقتصاد بلداننا وحولته لتلبية مصالحها. وهذا ما لا يجادل أحد فيه. لكن القفز من هذه البدهية إلى القول بأن هذا الاقتصاد تحول إلى نمط إنتاج جديد هو ما يجب إثباته، في حين أن مهدي يعتبر ذلك مسلمة ناجمة عن واقعة الالحاق بحد ذاته.

إن الحجة الوحيدة التي يسوقها مهدي «للبرهنة» على رسملة هذه البنى هي الارتباط بالسوق الرأسمالية العالمية، وهي حجة سبق أن تعرضت للتفنيد منذ أوائل السبعينات، إذ انها كانت حجة **فرانك** الوحيدة للقول بأن أميركا اللاتينية «ترسملت» بارتباطها بالسوق الرأسمالية العالمية. والفارق الوحيد بين **فرانك** ومهدي عامل كما أوضحنا، هو أن الأول يستعمل تعبير برجوازية رثة لما يسميه مهدي برجوازية كولونيالية. فماذا يترتب على ذلك؟

يترتب عليه أن نختزل الرأسمالية إلى نظام تداول للسلع لا نظام لانتاج السلع، وعند ذاك علينا أن نعتبر أن اقتصاد الامبراطورية الاسلامية كان رأسمالياً بامتياز، بفضل ازدهار الإنتاج السلعي والتجارة. يتطلب الرد على هذا الفهم «التداولي» Circulationist توضيحاً أكثر تفصيلاً.

من موقع إبراز الاختلاف، ونقد منطق «التماثل» يقع مهدي ضحية ما ينتقد بالضبط. فهو يفترض، من دون أساس، أن اخضاع الرأسمالية لأنماط إنتاج (أو بصورة أدق لتشكيلات) قبل الرأسمالية يعني رسملتها تلقائياً، أي مماثلتها بمنطق الطرف المتبوع.

والحال إن دراسة متأنية لمنطق ماركس وأسلوبه في تحليل نشوء الرأسمالية توضح أي عملية معقدة هي هذه، وما هي شروطها.

إن وجود «طبقة» من التجار لا يتطلب سوى عملية تداول للسلع وتطوراً محدوداً للسوق عبر توحيد بضعة منتجين مباشرين يقوم التاجر بينهم بدور الوسيط والموحد. وليس هذا إنتاجاً رأسمالياً كما نعرف. لكنه قاد إلى دخول رأس مال المال

التجاري الأوروبي إلى المجتمعات قبل الرأسمالية. وبالتالي فإنه قاد إلى عملية إخضاع تدريجية لعملية الإنتاج في هذه المجتمعات إلى متطلبات رأس المال التجاري. إن هذه العملية، وما تلاها طوال أكثر من قرن لا تولّد بأي شكل من الأشكال أي شروط للتطور الرأسمالي في المستعمرات، إذا فهمنا أن الشرط الضروري لهذا التطور ليس مجرد التبعية بل فصل المنتجين المباشرين عن وسائل انتاجهم، وليس من العسير إثبات ذلك نظرياً وتاريخياً.

إن عدم قيام ماركس بإنتاج نظرية للصيرورة التاريخية لبلدأننا لا يعني عدم العودة إلى تحليله في هذا المجال بالذات. إذْ غالباً ما يتجه المعنيون بهذا الجانب إلى كتابات ماركس الصحفية حول الهند، مفترضين سلفاً أن تحليله لعملية نشوء رأس المال هو تحليل للعملية في أوروبا. ولكن حتى إذا أردنا أن نبرهن على «تميز رأسماليتنا ضمن كونية الرأسمالية» فلا بد أولاً أن نبرهن على أنها تشترك، على الأقل، في العنصر المميّز لكل رأسمالية.

في «الغروندريسّة» يشير ماركس إلى أن التجارة بحد ذاتها لا تحمل صيرورة خاصة لنمط إنتاج محتمل. فبعد أن يشير إلى ارتباط تحلّل علاقات الإنتاج العبودية، هي الأخرى، بتطور الثروة النقدية والتجارة، يلاحظ أن هذا التحلل بدل أن يقود إلى تطور الصناعة حفز سيطرة الريف على المدينة (أي مقدمات الاقطاع) ويعلّق على هذا بالقول «ليس رأس المال هو الذي يخلق الشروط الموضوعية للعمل»(١٤).

غير أن الدور المحدِّد للتطور الرأسمالي على التشكيلات قبل الرأسمالية يتبيّن في الفقرة التالية من رأس المال «بقدر ما يتطور هذا (الإنتاج الرأسمالي)، فإنه يمارس تأثيراً مفسِّخاً ومحللاً لكل الأشكال الإنتاجية السابقة التي بتوجّهها نحو الاستهلاك الشخصي المباشر بالدرجة الأولى، لم تكن تحوّل إلا ما تبقى من فائض الإنتاج إلى سلع. إنه يجعل بيع المنتوج هدفاً رئيسياً، من دون أن يهاجم، في الظاهر، نمط الإنتاج نفسه (تلك كانت على سبيل المثال الآثار الأولى للتجارة الرأسمالية على

---

(١٤) **K. Marx**, «Fondements de la Critique de L'Economie politique» (La Grundrisse), tom. I. paris, ed. Anthropos, 1967, p. 470.

شعوب مثل الصينيين والهنود والعرب... إلخ)، وما أن يغرس جذوره، حتى يحطّم كل أشكال الإنتاج السلعي المستندة إما إلى العمل الشخصي للمنتجين أو على مجرّد بيع المنتوج الفائض في صورة سلع »[١٥].

يقدّم لنا هذا النص الغني عناصر العملية الديالكتيكية المعقدة لتأثيرات الغزو الرأسمالي لتشكيلاتنا، فعبر مثل هذا التحليل يمكن فهم ظاهرة « القنانة الثانية » في أوروبا الشرقية التي توقف ماركس وأنجلس عندها مطوّلاً، أي ظاهرة ترافق الغزو الرأسمالي لتلك المنطقة (وبولونيا على وجه التحديد) باشتداد جديد لعلاقات الإنتاج الاقطاعية بعد أن كانت آخذة في التفسّخ، وفي مناطق أخرى (رومانيا) إلى ظهور القنانة لأول مرة. وعبره يمكن فهم ظواهر مشابهة في منطقتنا من العبث اختزالها كلها وعلى امتداد أكثر من قرن باسم « نمط إنتاج كولونيالي » لا مقومات له إلا التبعية للامبريالية.

قبل ثلاثة أرباع القرن بالضبط، استفادت روزا لكسمبورغ من سياسي استعماري هو اللورد كرومر الذي برّر عملية السخرة في مصر بعدم إمكانية الحصول على العمل الأجير (وكان هذا كذلك ما فعله رأس المال الألماني في تركيا)[١٦]، ومع أن روزا لكسمبورغ كانت ميّالة إلى تفسير مفهوم ماركس لدور الرأسمالية في رسملة كل التشكيلات السابقة عليها بصورة ميكانيكية (وهو ما دفع لينين إلى مهاجمتها) إلاّ إن هذه الوقائع ساعدتها على تفهّم أن انتشار الرأسمالية لا يعني رسملة تلقائية.

هذه العمليات التاريخية المعقدة، يتعامل معها مهدي باختزالية مثيرة. فهو يستشهد بالفقرة أعلاه من « رأس المال » ليتوصل إلى عملية الاستنتاج التالية « إذا كانت (رسملة) الإنتاج في البلد المستعمَر نتيجة تاريخية مباشرة للعلاقة الكولونيالية، فهي إذن لا تتطور ولا تستمر حركتها إلا ضمن هذه العلاقة

(١٥) **K. Marx,** «Le Capital», Livre 2, tome I, paris. ed. Sociales. p. 37.

(١٦) **Rosa Luxemburg,**«L'Accumulation du Capital: contribution a L'explication economique de L'imperialism», tome II, P. 104 - 114, paris, ed. Maspero, 1969.

وداخلها». «كما ان الرأسمالية نشأت وتطورت في البلد المستعمَر ضمن العلاقة الكولونيالية، فإن البرجوازية الكولونيالية... تكوّنت طبقياً في ظل هذه العلاقة». «إننا نستطيع أن نحدِّد البرجوازية الكولونيالية كبرجوازية تجارية أساساً. ولا يمكن لهذه الطبقة، إن في نشأتها أم في تطورها التاريخي وصيرورتها الطبقية، أن تكون إلا طبقة تجارية» (في نمط..، ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦).

هنا يغادر مهدي الديالكتيك إلى المنطق الصوري الارسطوي. وليس تكرار الحديث عن العمليات الديالكتيكية تعويذة تقي الوقوع في الصورية.

تتضح صورية المحاججة، وبالتالي خطأهـا النظـري، حتى إذا تغـاضينـا عـن أخطائها النظرية، الأخطاء التاريخية التي تقع فيها والتي ناقشناها منطقياً. فلنفرض أن بنية معينة نشأت «كنتيجة تاريخية مباشرة» لعلاقة معينة. إن هذا لا يقود إلى أن هـذه البنية «لا تتطور ولا تستمر إلا ضمن هذه العلاقة وداخلها». فمهدي الذي كرّس فصلاً كاملاً من «في التناقض» للتمييز بين ثلاثة أزمنة للبنية الاجتماعية هي زمان التكوين وزمان التطور وزمان القطع يدرك جيّداً أن العلاقات التي تولّد بنيةً ما ليست هي العلاقات التي تؤمن استمرارها وتطورها حين تكتسب البنية منطقاً داخلياً يحركها هو منطق أو قانون إعادة إنتاجها. وسنتجاوز مؤقتاً صحة القول بأن الرأسمالية تطورت في البلد المستعمَر ضمن العلاقة الكولونيالية حتى نتعرّف على معنى العلاقة الكولونيالية نفسها. لننتقل إلى الحكم الثالث الذي يحدد أولاً البرجوازية الكولونيالية كبرجوازية تجارية أساساً، ثم يتوصل من دون أي برهنة لا إلى طابعها هذا بل إلى حتمية أن تكون طبقة تجارية، من دون أي علاقة سببية مقنعة.

إن مهدي يلغي بتحليله هذا للبنية الكولونيالية، استنتاجه الأساسي القائل بأن التناقض الأساسي في المجتمع الكولونيالي يحدد الصراع الطبقي فيه لكنه يتحدد بالعلاقة الكولونيالية، فالواقع أن مجمل التحليل يدل على أن دور العلاقة الكولونيالية ليس محدِّداً للتناقض الأساسي، بل إن هذه العلاقـة «تصنـع» التنـاقـض نفسـه، «بصنعها» علاقات الإنتاج الكولونيالية و«صنعها» للطبقات الأساسية وبتحديدها للقوى المنتجة لهذه البنية.

ولكنّ، ما هي العلاقة الكولونيالية؟

إن صعوبة مناقشة منطق عامل تعود بالضبط إلى أنه يترك مفاهيمه بدون تحديد وعلى درجة شديدة العمومية. ومع هذا، فلا بد من التوقف ببعض التفصيل عند هذه النقطة.

٧ ـ ما هي التبعية؟

علّمنا مهدي أن تكرار القانون العلمي لا يتضمّن إغناء للمعرفة، فالإغناء يكمن في تحديد شكل التميّز في الوجود التاريخي الفعلي من القانون الواحد الذي لا وجود له في الواقع الاجتماعي إلا مميزاً . (في نمط..، ص ١٨٩).

والحال أنه عند حديثه عن التبعية يجتزىء فقرة من رأسمال ماركس تجعل المفاهيم تدور في حلقة مفرغة. هذه الفقرة تتعلق بالتجارة الخارجية التي توسع السوق للإنتاج الرأسمالي. فكيف يحلّلها مهدي؟ « قلنا ان العلاقة الكولونيالية هي علاقة إنتاج. فما هو المحتوى الاقتصادي لهذه العلاقة؟ إن هذه العلاقة، كما يحددها ماركس، علاقة استغلال للبلد المستعمَر من قبل البلد الرأسمالي... ويرجع السبب في ذلك إلى أن العلاقة هي بين بلدين تطورهما غير متكافىء. من هنا يمكننا القول بأن كل علاقة تربط بلداً رأسمالياً متطوراً ببلد غير متطور، أو بشكل عام « متخلّف »، إن عن طريق التجارة الخارجية أم عن طريق توظيف « الرساميل »، لا بدّ بالضرورة أن تتخذ شكلاً كـولـونيالياً في صالح البلد الرأسمالي » (في نمط..، ص ٢١٥).

أسلوب مهدي الاختزالي المتجلّي في « يمكننـا القـول » يسـاوي بين الكـونغـو وايطاليا، ويساوي بين الرأسمالية قبل الامبريالية وبين الامبريالية!

فلو أن مهدي ربط هذا النص من ماركس بالنص السابق الذي استشهدنا به حول مراحل الغزو الرأسمالي للإنتاج قبل الرأسمالي، لتوصّل إلى الفارق الجوهري بين التجارة ضمن النظام الرأسمالي والتجارة بين طرف رأسمالي وآخر غير رأسمالي، وهو ما يقدّم لنا مفتاح فهم العلاقة الكولونيالية. فماذا يقصد ماركس حين يتحدث عن تعميم الإنتاج البضاعي وسعي الرأسمالية إلى جعل الإنتاج من أجل السوق « هدفاً رئيسياً »؟

حين كان شيخ العشيرة الأفريقي يبادل الرجال مقابل الأواني النحاسية، والمالك الزراعي في المشرق العربي القطن أو الجلود مقابل الشاي، فإنه لم يكن يأخذ متوسط الربح ولا سعر الفائدة بنظر الاعتبار، لا لخلل في قدرته العقلية أو لغياب «حسّ المبادرة» عنده، كما يقول الفكر البرجوازي الذي يعتبر أن العقلانية الوحيدة هي عقلانية الحساب الاقتصادي الرأسمالي. بل بالضبط للأسباب التي شرحها ماركس في الفصل المعنون «نشوء ريع الأرض الرأسمالي» من رأس المال. (وقد بيّن أحد أكبر المؤرخين البرجوازيين الأوروبيين M. Postan إنطباقها على واقع الإنتاج الزراعي الأوروبي في القرون الوسطى).

إن المنتج قبل الرأسمالي، لأنه يبادل ما يفيض عن حاجته فقط، لا يُدخل تكاليف عمله في حساب ما يبيع، لأنه أشبع هذه الحاجة (مهما كانت متدنّية) قبل ان يبيع فائض المنتوج، أو أنه يُدخل في الحساب ما يحتاجه بصورة ضرورية لإعادة إنتاج نفسه من جراء المبادلة. ولهذا لا يعكس سعر ما يبيع وقت العمل الضروري اجتماعياً لانتاج المنتوج الذي يعرضه للمبادلة. وهذا هو الفارق الجوهري بين هذا النوع من المبادلة الذي شرعت به الرأسمالية مع بلداننا في مرحلة ما قبل الامبريالية وبين علاقتها بنا في مرحلة تصدير الرساميل، وهو الفارق الذي يتعامل معه مهدي بلا مبالاة.

ولكن حتى في مرحلة تصدير الرساميل، ثمة فارق جوهري بين بلداننا والبلدان الرأسمالية، لم يسعَ مهدي إلى التعمّق فيه لأنه ينسف نظرية «نمط الإنتاج الكولونيالي» من أساسها. فحين استثمر المتروبول الاستعماري رؤوس أموال في ميدان إنتاج المعادن أو في إقامة المزارع الرأسمالية (مع أن هذين الميدانين مختلفان من حيث آثارهما) فإن العامل كان يموّن نفسه بحاجاته من بيئات قبل رأسمالية، وينتج ويعيد إنتاج نفسه في شروط قبل رأسمالية، الأمر الذي يجعل من قيمة قوة عمله شديدة التدنّي من جهة، ويعيق تحوّل هذه القطاعات الرأسمالية إلى قطاعات مرسملة للبنية الاجتماعية التابعة من جهة أخرى. ولهذا بالضبط، كانت علاقة الامبريالية بنا علاقة سيطرة من جانبها وعلاقة تبعية من جانبنا.

بتعبير آخر ليس تصدير رأس المال بحد ذاته هو مصدر التبعية أو اساسها، بل

إنـه تصدير رأس المال إلى بيئات قبل رأسمالية. والبرهان على ذلك أن ١٤ ٪ من مجموع الاستثمارات الأوروبية في العالم كله عشية الحرب العالمية الأولى (أي دولار من كل سبعة دولارات تقريباً) كان مستثمراً في الولايات المتحدة الأميركية، وما كان هذا بالطبع دليلاً على « تبعيتها » فقد كانت تتجه إلى تزعّم العالم الرأسمالي كله آنذاك. كما ان ثلث الرساميل المستثمرة في روسيا، في ذلك الوقت، كانت أجنبية، مع أن روسيا كانت خامس أكبر منتج صناعي في العالم آنذاك.

هذا الواقع لا يـراه (ولا يستطيع أن يـراه) مـن يسـاوي بين الرأسماليـة (أو الكولونياليـة) في بلداننا «في التحليل الأخير» وبين العملية المعقدة، الديالكتيكية الطويلة الأمد لانتشار الرأسمالية في بلداننا بدرجات متفاوتة تعكس بالضبط جانباً أو وجهاً من أوجه قانون التطور المتفاوت لتناقضات الرأسمالية، الذي يكرره مهدي ولا يستخدمه، فإذا أشار له هنا وهناك، فإنه يبرزه في مواضع لم يبرهن أصلاً على وجود الرأسمالية فيها. من هنا لم تر مدرسة التبعية، وفيلسوفها مهدي عامل، وقبل ذلك روزا لكسمبورغ هذا الواقع.

فحين يتحدّث مهدي عن « كل علاقة تربط بلداً رأسمالياً متطوراً ببلد غير متطور، أو بشكل عام « متخلّف » فإنه يبيّن عـدم معـرفتـه بـالفـارق بين علاقـة الولايات المتحدة باسبانيا وبين علاقة الولايات المتحدة بهندوراس. لأن عدم التكافؤ في التطور الرأسمالي هو (كما يشير نص ماركس وكما يبرز مهدي بوضوح) في جوهره تفاوت إنتاجية العمل في كل بلد. فإذا قلنا ان كل عدم تكافؤ هو تبعية، أفرغنا التبعية كمفهوم من قيمته العلمية التحليلية وتحوّل البناء النظري كله إلى ضرب من الحشو اللغوي Tautology الذي لا يقول شيئاً، لماذا؟ لأن إحالة جذر تبعيتنا (ولنؤكد أننا لا نتحدث عن واقعها الراهن) إلى التبادل غير المتكافىء الرأسمالي، تعني أن مهدي لا يفكر بنظرية للتبعية (أو للتخلف) بل « بنظرية » تقول إن الرأسمالية في أوروبا أو في البلدان العربية على السواء تبقي هذه البلدان في علاقة تبعية مع قطب التطور الرأسمالي (الولايات المتحدة أو اليابان)، وبدهي أن هذا الأمر لا يحتاج اليوم إلى إنتاج نظرية جديدة. ومن باب أولى لا نحتاج إلى نظرية تقول إن لا خروج من الرأسمالية إلا إلى الاشتراكية!

من جهة أخرى، ماذا يعني القول «إن كل علاقة تربط بلداً رأسمالياً متطوراً ببلد غير متطور، أو بشكل عام « متخلّف »... لا بد أن تتخذ شكلاً كولونيالياً »؟ لسنا نناقش هنا صحّة القول، فثمّة فارق كبير بين القول الصحيح والقول المفيد. إذ ماذا يبقى من نظرية « التخلّف » إذا كانت تعرّف البنية « المتخلّفة » بأنها تلك المرتبطة « بعلاقة تبعية »، ثم تعرّف « علاقة التبعية » بأنها تربط بين البلدان الرأسمالية المتطورة والبلدان المتخلّفة! إن تفسيراً كهذا لا يفسر ما الذي مكّن الطرف الرأسمالي المتطور من أن يخلّف المتخلّف ويجعله تابعاً؟ فمن السذاجة بمكان القول إن التجارة بحد ذاتها مع العالم الرأسمالي المتقدم لعبت هذا الدور، لأن أوكرانيا وبولونيا كانتا مصدرتي القمح الرئيسيتين إلى أوروبا الصناعية في القرن الثامن عشر، وكانت الولايات المتحدة مصدر القطن وكثير من المواد الأولية ومع هذا لم تدخل هذه المناطق في علاقة «تبعية بنيوية» للامبريالية. ولنُشر عَرَضاً، منعاً لأي تفسير إرادي، أن روسيا وبولونيا لم تدخلا في علاقة تبعية (شبيهة بتبعيتنا) قبل انتقالها إلى الاشتراكية.

في هذه النقطة فقط يفترق مهدي عن مدرسة التبعية بصورة جزئية. إن انطلاق مدرسة التبعية من جعل الارتباط بالامبريالية مبرراً كافياً للقول برأسمالية بلداننا، يسمح لمهدي أن يطبّق فكرة التبادل غير المتكافىء كأساس للتبعية، لكن أنصار هذه المدرسة على العموم، يتحدثون عن « تحويل الفائض » من الافلاك إلى المتروبول. ونميل إلى القول إن مهدي اقتبس هذه الفكرة من نظرية ايمانويل[١٧] (التبادل اللامتكافىء). فقد صدر هذا العمل، الذي أثار ضجة كبيرة في عام ١٩٦٩ في فرنسا، أي في الوقت الذي شرع مهدي فيه ببلورة أفكاره.

أياً كان أساس فكرة مهدي عن التبعية فإن هذا الفهم يترك تأثيره الواضح على تصويره لآثار علاقات التبعية على البنية الطبقية لبلداننا وبالتالي على عملية صيرورتها التاريخية مذ تم إدماجها في النظام الرأسمالي العالمي. فلنتابع ذلك بمزيد من التدقيق.

---

(١٧) **Arghiri Emmanuel,** «L'Echange in. al, ass. sur les antagonismes dans les rappots économique internationaux», paris, ed. Maspero, 1969.

٨ ـ عشية الاختراق الرأسمالي

لنطرح السؤال من جديد: ما الذي جعل آثار الاختراق الرأسمالي ثم الامبريالي لروسيا مختلفة عنها في داهومي، وفي الهند وغيرها في الولايات المتحدة؟ وحتى في داخل «العالم الثالث» ما الذي جعل آثار هذا الاختراق على المكسيك غيرها على إيران؟ يمكن أن نمضي في هذه الأمثلة إلى ما لا نهاية.

إن نظرية الامبريالية (أو ما يعتبره مهدي الرؤية من زاوية الطرف المسيطر) ليست معنية بتقديم أجوبة على هذه الاسئلة، لأنها تسعى إلى تفسير الآثار (أياً كان تفاوتها) على تطور الطرف الامبريالي، لا الطرف الآخر.

لكن مدرسة التبعية، ونظرية مهدي عامل لا تقدم ـ هي الأخرى ـ إجابة على هذا السؤال، الذي نعتبره أساس إنتاج نظرية للتبعية أو لصيرورة بلداننا، بل قد ترفض تلك المدرسة، وقد يرفض مهدي اعتبار السؤال علمياً، لأن «العالم الثالث» هذا متجانس في انتمائه إلى «نمط الإنتاج الكولونيالي» وكل اهتمام بتمايزه وقوع في التجريبية، أو رؤية «للتاريخ في ظاهر سيره» لا في منطقه، على حد تعبير مهدي. من ناحيتنا، سنهتدي بهذه «الرؤية Vision» لأننا نعتبر أن الفهم المادي للتاريخ يتطلّب دراسة العلاقات المختفية وراء المظاهر، من هنا اختلافه عن «الرؤيا الصوفية للتاريخ» Insight إن صح التعبير، التي تعتبر أن العالم باطنياً لا يتجلّى إلا للعارف!
غير أننا بإدماج كل هذا العالم الشاسع، المعقد، والمتفاوت ضمن نمط إنتاج واحد، سمته المشتركة الوحيدة تبعيته، نقوم بالضبط بما قامت به المدرسة التي سادت الفكر السوفياتي فترة طويلة. والتي ينتقدها كثير من الماركسيين، منهم مهدي عن حق، لأنها اختزلت مرحلة الاستعمار السياسي في كل للعالم إلى مرحلة اقطاعية، ومرحلة الاستقلال إلى برجوازية (وفيما بعد إلى إمكانية مفتوحة نحو الرأسمالية أو الاشتراكية).

يكمن مفتاح نظرية الصيرورة التاريخية لبلداننا (وبالتالي الجواب على السؤال الذي ابتدأنا به الفقرة). كما نرى. في الجانب الذي أغفله مهدي عامل تحديداً، ومنع بنائه بالتالي من أن يكون هذه النظرية. فصار نموذجاً عاماً Model قائماً

على تنائية فقيرة هي ثنائية التابع (نمط الانتاج الكولونيالي) ـ المتبوع (الامبريالية).

نقصد بالجانب الذي أغفله مهدي: البنى الاجتماعية عشية الاندماج بالنظام الرأسمالي العالمي كنقطة انطلاق لأي نظرية تريد أن تكون علمية حقاً. لماذا؟

إذا كان الفعل الامبريالي (وحتى قبل الامبريالي) واحداً من حيث آليته العامة، لأنه ينطلق من القانون العام الواحد والمصالح الواحدة (الذي لا يستبعد الاختلاف في السياسات الامبريالية بين هذا البلد أو ذاك) فإن الجانب الآخر هو المتغيّر Variable أي إن التشكيلات الاجتماعية القائمة ومدى نضجها أو تحلّلها ودرجة استعداد النمط السائد للتكيّف مع الانتاج البضاعي المعمم، وشكل التكيّف، ومستوى تطور القوى المنتجة وشروط التطور الممكنة (الموقع الجغرافي، الموارد المائية، حجم السكان، الموارد الأولية، طبيعة الأرض... إلخ)، كل هذه، لها الدور الحاسم في تحديد التاريخ اللاحق للبلد المستعمر أو التابع.

ليس هنا المجال المناسب للتفصيل في هذا الموضوع. غير أن علينا أن نضيف نظرية تمايزية differential كهذه هي الوحيدة القادرة على أن تقودنا إلى علم أشكال typology للتطور في البلدان التابعة، وهي إن لم تقع في رغبة نمذجة جديدة (كاختزال كل العلاقات الريعية مثلاً بغضّ النظر عن درجة تطورها واختلافاتها إلى اقطاع وإلى استجابة متماثلة للرأسمالية) ستردنا إلى رسم عدد محدّد من المسارات اللاحقة.

لقد قطع مهدي على نفسه منذ البداية هذه الإمكانية حين أشار بلمحة لامبالية إلى طبيعة الانتاج السائد في البلدان الخاضعة للفتح الكولونيالي «وبغض النظر عن طبيعة الإنتاج الذي كان يسود في هذه البنيات الاجتماعية قبل بدء التغلغل الاستعماري، هل هو إنتاج اقطاعي بدأ التأزم في تناقضاته الداخلية ينبىء بظهور إنتاج رأسمالي، كما تشير إليه بعض الظاهرات من وجود إنتاج حِرَفي متطور أو تحوّل في شكل تملّك الأرض، أم انه نوع آخر ينتمي إلى شكل محدّد من أشكال الإنتاج الآسيوي، فإن التغلغل الاستعماري أحدث انعطافاً جذرياً في حركة التطور التاريخي

لهذه البنيات الاجتماعية، أي انه أحدث تغييراً جذرياً في منطق تطورها الداخلي، وجعلها تخضع لمنطق آخر من التطور هو منطق التبعية الكولونيالية» (في نمط... ص ٣٦).

هذا الأسلوب ليس غريباً عن الغالبية الساحقة من دراسات «التنمية والتخلف» الأوروبية، بما فيها الماركسية، التي لا ترى سوى منطق الامبريالية ومصالحها، وتُغفل أن للتشكيلات الاجتماعية المغزوة منطقها هي الأخرى في الاستجابة للغزو. إنه أسلوب يتعامل مع الامبريالية كما لو كانت ذاتاً Subject لها إرادة لا تشكيلة اجتماعية لها قوانينها لكنها تمارس فعلها على تشكيلات اجتماعية أخرى، وليس من السهل استنباط حصيلة وآثار هذا الاصطدام بين التشكيلتين من خلال التأمل النظري.

غير أن مهدي الذي توصّل سلفاً إلى أن كل طبقة سائدة عشية الفتح الاستعماري ستتحوّل إلى برجوازية كولونيالية ضمن نمط انتاج كولونيالي، لم يعد معنياً بتفسير الاختلاف بين الزراعة المستندة إلى العبيد في الولايات المتحدة ومزارع المعمّرين في الجزائر وإنتاج النفط في الجزيرة العربية ونظام السخرة في مصر.

٩ ـ المجتمع «الكولونيالي» وتحولاته

> «للفهم المادي للتاريخ أصدقاء كثيرون اليوم، فهو يقدم لهم حجة لعدم دراسة التاريخ» ـ (رسالة أنجلس إلى شمت ١٨٩٠/٨/٥).

لاحظنا أن لغة مهدي الثرية تخفي وراءها بناءً نظرياً بسيطاً يرتكز على ثنائيات قليلة القيمة العلمية (التماثل والاختلاف، الكولونيالية والامبريالية، التابع والمسيطر...). فحين نقول إن علاقة التبعية توجد علاقة الإنتاج الكولونيالية، وإن هذه العلاقة هي الشكل الذي يتخذه تحوّل بلداننا إلى الرأسمالية، يصبح واقع بلداننا ومستقبلها مكشوفاً يسهل استقراؤه. فما ان نلاحظ حالة التبعية في أي بلد حتى نشتق منها طبيعة «نظام الإنتاج». ولما كنا نملك نظرية ماركسية تقول إن النظام التالي هو

الاشتراكية فإن الطريق إلى المستقبل يغدو واضحاً. لكنه لسوء الحظ، واضح على الورق فقط!

في مثل هذا الوصف لا يعود أمام النظرية ما تفعله أو تبرهن عليه. ثمة بنية تكشفت. نشتق من طابعها الطبقات الرئيسية ونحدد لكل منها وظائفها وحدودها ومهماتها.

ومع أن مهدي يهاجم التجريبية في أكثر من موضع من أعماله، فليس من الصعب على أي قارىء أن يكتشف أن البنية الكولونيالية التي يسعى لتنظيرها هي في الواقع صورة المجتمع اللبناني مرفوعة إلى مستوى النظرية، وسنلاحظ فيما بعد أن «البنية الكولونيالية المتجددة عبر الاستبدال الطبقي» هي صورة مصر الناصرية كذلك (ونغامر بالقول إن صورة المجتمعين المصري واللبناني تكوّنت عبر قراءة سريعة وخاطئة من جانب مهدي).

يستدعي هذا منا توضيحاً.

لا يعيب النظرية أن تنطلق من الواقع المعاش، بل إن هذا شرط ضروري (ولكن غير كافٍ) لبناء نظرية علمية. يعيبها أن تطابق واقعاً ملموساً بعينه بنظرية عامة تسعى لتفسير ظاهرة تشمل أكثر من مئة بلد فتعجز عند ذاك عن إنتاج النظرية العلمية، وتعطي صورة مضلّلة حتى لمن يحاول من خلالها فهم حالة البلد الذي استندت إليه، فقط.

وحين يقول مهدي إن دراسته ليست تجريبية لواقع معيّن، لأنه ليس مؤرخاً، نؤيده في هذا القول تماماً لأن الإنتاج النظري ليس دراسة في التاريخ، لكنه تعميم الجوهري في التاريخ الذي تغطي النظرية زمانه ومكانه. من هنا كان إنتاج الإطار المفاهيمي للنظرية والعودة إلى تدقيقه في ضوء الواقع الملموس عمليتان تكملان عملية التجريد الأولى التي يبتدىء العمل النظري بها. وهاتان العمليتان الأساسيتان للإنتاج النظري الماركسي (التقريب المتعاقب Successive approximation والتدقيق Verification) هما ما افتقد لهما عمل مهدي، فبقي عمله وصفاً مرفوعاً إلى مستوى التجريد.

انطلق ماركس من واقع انكلترا، كما هو معروف. وإذ بدت انكلترا حالة غير

قياسية آنذاك بفعل تطورها الباهر بالقياس إلى كل البلدان الاخرى، فسّر ماركس الأمر بأن هذه الحالة تتيح الكشف عن قوانين نمط الإنتاج العام على أجلى وجه. وأشار إلى أن قوة التجريد عند المفكر تلعب هنا الدور الذي يلعبه المختبر في العلوم الطبيعية. وليس ثمة قوة للتجريد إن لم تترافق مع معرفة واسعة بالحالات الملموسة الأخرى التي يمكن من خلال الدراسة المقارنة أن تعزل ما هو طارىء، عرضي يخص هذه الحالة أو تلك عما هو جوهري، ثابت، يسعى الفكر بعد ذاك إلى إقامة علاقات سببية بين مكوناته.

لهذا إن لم يكن العمل النظري تجريبياً، فإن نتائجه تشترط أن تكون قابلة للتطبيق على كل واقع تجريبي مشمول بهذا العمل. وهذا معنى قول مهدي إن القانون العام لا يوجد إلا مميزاً وفق الحالة الملموسة، في حين أنه في سعيه للكشف عن «قانون عام» لـ «نمط الإنتاج الكولونيالي» رفع الواقع المميّز إلى مستوى القانون العام! فماذا كانت الحصيلة؟

أشرنا سابقاً إلى أن مهدي يعتبر أن التشكيلة الاجتماعية (البنية حسب تعبيره) التي نشأت عقب الغزو الرأسمالي للبلدان التابعة هي الشكل المميَّز لنشوء الرأسمالية في بلداننا، وأن الاستعمار قام بالدور الذي لعبته الثورات البرجوازية في أوروبا بتهديمه علاقات الإنتاج السابقة واخراجه نظاماً جديداً من أحشاء القديم. لكن هذا النظام الجديد نفسه، ليس هدماً كلياً للقديم بل تفكيكاً له ومحافظة عليه في الوقت نفسه.

نحن بحاجة هنا إلى العودة إلى تأكيد مهدي الصحيح على أن القانون العام لا يوجد إلا متميّزاً. ففي هذا القول جانبان، أولهما تعيين القانون العام وثانيهما تعيين شكل تميّزه.

فالغريب أن تعيين القانون العام عومل ببداهة شديدة في اوساط الماركسيين العرب لدرجة باتت التسميات مثل الأنظمة الاقطاعية والبرجوازية الصغيرة والاشتراكية تُطلق باعتباط شديد، يحدّده في الغالب، الموقف السياسي من نظام الحكم القائم. وغريب أن يختار مفكر لامع مثل مهدي الزاوية نفسها فينطلق من

التميّز قبل القانون العام مفترضاً أن خطأ الماركسيين العرب يكمن في تركيزهم على الأخير.

مهما يكن من أمر، فالعام، كما نفهمه هنا، هو الشرط الأساسي المميّز للقول بأن الرأسمالية تسود إنتاج بلد ما والذي بدونه لا يمكن الحديث عن سيادة للرأسمالية. هذا الشرط هو بالتحديد **الفصل الفعلي المعمم للمنتجين** عن وسائل الإنتاج ووجود رأس مال في صورة نقود والتقاء هذين في صورة شراء لقوة العمل، أي تحويل قوة العمل بصورة عامة إلى سلعة.

هذا الشرط، الذي هو تعريف الرأسمالية كعلاقة إنتاج، لا نجده اطلاقاً في كل عمل مهدي عامل. والحال إن عدم اهتمام المرء بكيفية استخلاص الفائض في نمط إنتاج معيّن والاكتفاء بالقول بوجود طبقة مستغلة أو بوجود (بنية امبريالية) تستغل لا يبرهن إلا على وجود مجتمع طبقي. أما شكل هذا المجتمع الطبقي فلا يتحدد بهذه البساطة.

هذه النقطة محورية في مناقشاتنا لعمل مهدي عامل، لأنه ينطلق من واقع الماركسية الثورية في سعيه لإنتاج نظريته، إذ أن «من حق» باحث آخر أن ينحو نحواً آخر في تعريف **نمط الإنتاج** (أو في رفض المفهوم كلياً) ولكن ليس من حقه أن ينسب عمله هذا إلى الماركسية (وبالتالي إلى العلم، على حد تعبير مهدي الصحيح).

وهي محورية لأن مهدي يستند إلى فكرة الارتباط بالعالم الرأسمالي كحجة على رسملة كل جزء يرتبط بهذا العالم، الذي يغدو عند ذاك كعصا الملك ميداس التي تحول كل ما تمسّه ذهباً، ويستند إلى فقرة ماركس حول تفكيك علاقات الإنتاج السابقة للرأسمالية تحت تأثير الغزو الرأسمالي.

بالنسبة للحجة الأولى، بيّنا أن رأس المال علاقة إنتاج لا علاقة تداول، وبالتالي فإن رأس المال إذ يدخل في علاقة مع أنماط إنتاج أخرى، يلعب تأثيرات متباينة، هي التي تتطلّب صياغة نظرية تمايزية لتبعية ولصيرورة «العالم الثالث». هذه النظرية لا يمكن إلا أن تكون نظرية ماركسية في تمفصل articulation أنماط الإنتاج.

أما الحجة الثانية فأشرنا إلى معنى « التفكيك » الذي يمر عبر الإنتاج السلعي، وشتّان بين وجود إنتاج سلعي وبين هيمنة نمط إنتاج رأسمالي على تشكيلة. كما ان تحليل ماركس لعمليات اتجاهية طويلة الأمد ليس حجة على الاطلاق للقول بأنه وصف عملية مكتملة (والواقع أن مراسلاته ونصوصه عن تركيا والهند وغيرها توضح بجلاء أنه لم يخطر على باله قط القول بأنها ترسملت).

نسمع في أحيان كثيرة الحجة المقابلة لحجة المنطق الامبريالي الذي لا يُرَد، وهي تلك التي تقول إن الامبريالية « حطّمت » بنى الإنتاج التي كانت قائمة قبل غزوها لبلداننا. إن كان هذا المنطق صحيحاً جزئياً فلا بد من الإشارة السريعة هنا إلى أن القوة العسكرية والسياسية قد تُخضع شعوباً وتحطّم جزءاً يزيد أو يقل من القوى المنتجة، لكنها في النهاية تسرّع أو تبطّيء من تحلّل وتعزّز علاقات إنتاج معينة (وهذا هو مغزى فقرة ماركس الشهيرة في « الغروندريسة » عن الامكانات الثلاث التي تنجم عن الغزو بالنسبة لأنماط الإنتاج السائدة. والدور الاقتصادي للغزو الامبريالي أدى إلى عملية طويلة الأمد لا نزال نشهد بعضاً من تجليّاتها حتى يومنا هذا. باختصار نقول، إذا كانت عملية تحلّل تشكيلة اجتماعية متقدمة مثل الاقطاع الأوروبي وتشكُّل الرأسمالية هناك استدعت قروناً (علماً أن العنف السافر استخدام في داخل البلد الواحد بشكل لا يقل وحشية في بعض الأحيان عما جرى في بلداننا)، فلماذا نفترض أن هذه العملية جرت بين ليلة وضحاها في بلداننا، أو في بلدان أخرى ذات تشكيلات اجتماعية أقلّ نضجاً بكثير لتقبل الرأسمالية؟ لقد احتاج الله نفسه إلى ستة أيام لخلق الكون ويوم سابع ليستوي على عرشه!

إذا كانت الحجة التي قدمناها ذات صحة علمية، فسيغدو واضحاً أن الجانب الآخر الذي يكرّس له مهدي جزءاً كبيراً، أي جانب التميّز في « رأسمالية » البنية الاجتماعية الكولونيالية، لا دلالة له اطلاقاً.

بوضوح أكبر نقول، إننا ننطلق من أن « العالم الثالث » دخل بتحوّله إلى تابع للعالم الرأسمالي مرحلة تاريخية جديدة شهدت تحلّل أو تعزّز تشكيلات اجتماعية قبل رأسمالية تتمفصل مع نمط الإنتاج الرأسمالي في البلدان المتقدمة ومن ثم في البلد التابع

نفسه. هذه العملية المعقدة تتطلب دراسة تحليلية شاملة (قطعت في الأدب الماركسي حتى الآن شوطاً لا بأس به) قبل الوصول إلى نظرية عامة. لذا فان القارىء الذي ينتظر أن يقدم له هذا البحث «نظرية بـديلة» عن «نمط الإنتاج الكولونيالي» سيخيب أمله حتماً، لأننا لا نعتقد أن البديل سيكـون نموذجـاً جـديـداً يقـولـب Schematise هذا العالم الشاسع.

ومع هذا فلا بد من بعض الملاحظات على منهج عامل في إيجاد التميّز بين البنية الكولونيالية والبنية الامبريالية.

انطلق مهدي من أن ما نشأ إثر الغـزو الامبريالي هو الشكل الرأسمالي لتطور مجتمعاتنا، فلم يعد بإمكانه أن يرى أي تحوّل آخر ممكن في علاقات الإنتاج غير الاشتراكية. وكماركسي ثوري ملتـزم، كـان يرى، عن حق، أن المنطق الاصلاحي الذي ساد الحركة الشيوعية في البلدان العربية فأدخلها في مرحلة من الركود بعد أن لعبت دوراً متميزاً في الخمسينات، يتطلّب عملاً نظرياً ونضالياً يُخرج الطبقة العاملة في بلداننا من طغيان الطابع البرجوازي الصغير على ممارساتها الايديولوجية (في نمط..، ص ٩)، هذا الهمّ الفكري والنضالي الذي شغل مهدي ومعظم الباحثين الماركسيين العرب الذين تكوّنوا خلال فترة الركود هذه دفعه إلى السعي لتنفيذ النظرية التي يستنـد إليها المنطق الاصلاحي، أي النظرية التي توكل إلى البرجوازية (أو البرجوازية الصغيرة) دوراً قيادياً ثورياً ضرورياً خلال فترة تاريخية معيّنة تلعب خلالها الطبقة العاملة بالضرورة دور السند أو الحليف.

هذا الهمّ المشروع دفع مهدي إلى الوقوع في مغـالطـات نظـريـة سنتنـاولها حين ناقش معالجتـه لقضية خطيرة هي ما أسماها بـ«الاستبدال الطبقي» أو صعود البرجوازية الصغيرة إلى موقع السيطرة الطبقية في عدد من البلدان العربية.

غير أن تثبيت فكرته في هذا السياق ضروري للتعرّف على طريقة مهدي في تبيان التميّز في بنيتنا الرأسمالية (أي الكولونيالية) والبنية الرأسمالية الامبريالية. إذ لما كان يرى عملية صعود البرجوازية الصغيرة عملية استبدال طبقي لا تحدث تغيراً في البنية الاجتماعية الكولونيالية بصورة نوعية أي لا تحدث تغيراً في التناقض الأساسي

وفي علاقات الإنتاج، فإن المقارنة تصبح بين البنية الكولونيالية الناجمة عن الغزو الاستعماري وبين البنية الرأسمالية التي نشأت عن نقض الاقطاع.

لو أن مهدي انطلق من مقارنة علاقات استخلاص الفائض بين الطبقتين الرئيسيتين في كل من البنيتين لوجد أن ليس ثمة تشابه أصلاً، ببساطة لأن إحداهما رأسمالية والأخرى ليست كذلك. في حين أنه يثبّت «التماثل» أي رأسمالية البنيتين، ثم يسعى إلى كشف التمايز من خلال مقارنة عناصر مجتزأة، علماً أنه يحذّرنا من البحث عن التشابه والاختلاف الميكانيكيين بين العناصر.

فهذه «البرجوازية الكولونيالية» هي نفسها الطبقة المسيطرة سابقاً قبل الغزو الرأسمالي، في حين أنها نتاج الطبقة المتوسطة في أوروبا. و «لم تقم البرجوازية عندنا، على نقيض البرجوازية الفرنسية مثلاً، بثورة على البنية الاجتماعية السابقة أو على الطبقة المسيطرة فيها» و«عملية الهدم الثوري لعلاقات الإنتاج السابقة عملية لم تحققها البرجوازية عندنا قبل بدء التغلغل الاستعماري، ولم يحققها الاستعمار أيضاً» (في نمط...، ص ٣٩) و «لم تتكوّن البرجوازية الكولونيالية في عملية تفارق طبقي من طبقة متوسطة ناهضة هي في علاقة تناقض تناحري مع الطبقة المسيطرة السابقة (كما في أوروبا الغربية)، بل تكوّنت ـ إن جاز لنا القول ـ في عملية من التكيّف الطبقي تحولت فيها عناصر الطبقة المسيطرة السابقة نفسها من اقطاعيين أو غير ذلك إلى برجوازية من نوع متميّز، أي من نوع كولونيالي» (ص ٧٥) و« نشأت الطبقة المتوسطة متأخرة في ظل علاقات الإنتاج الكولونيالية، فتكوّنت في البدء، ولهذا السبب، في إطار علاقة من التبعية تربطها بالبرجوازية الكولونيالية وتشدها إليها في شكل تحالف طبقي لم يكن التناقض غائباً عنه» (ص ٧٥). ولكن «علاقة التناقض الطبقي التي تربطها بالبرجوازية الكولونيالية كانت تقودها إلى اتخاذ موقف معادٍ للامبريالية يضعها مع القوى الاجتماعية الثورية الأخرى، كالعمال والفلاحين مثلاً، في طرف واحد من التناقض الرئيسي داخل حركة التحرر الوطني، أي داخل حقل الصراعات الطبقية الخاص ببنية علاقات الإنتاج الكولونيالية» (ص ٩٥).

هذه الأحكام، وغيرها كثير مما لا يتسع لها المجال هنا، ذات جاذبية بلا شك

حين يقرأها مناضل يسعى إلى فهم أسباب الهزائم والانحطاط الذي لحق بمجتمعاتنا على يد أنظمة كانت توصف بالأمس بالوطنية والتقدمية، ولكن هل بإمكانها أن تقدم لنا تفسيراً علمياً للقضية موضوعة البحث؟

لو انطلق مهدي من فكرة ماركس عن ميل الرأسمالية إلى نشر الإنتاج السلعي كمرحلة تسبق رسملة بلداننا لتوصّل إلى أن المقارنة المطلوبة هي مع الغزو الرأسمالي لبلداننا، لا مع مرحلة نشوء التبعية. وحتى إذا صح القول الشائع (الذي يتبنّاه مهدي) من أن نواة البرجوازية كانت قائمة عشية الغزو الاستعماري الذي حطمها، فإن المنطق الديالكتيكي يقتضي ملاحظة العمليات الموضوعية الجارية تحت تأثير تعميم الإنتاج السلعي وإمكانية أن تولد «نواة» متجددة. والحال إن مهدي يتعامل مع نواةالبرجوازية أو نواة التطور الرأسمالي المستقل كما لو كانت غشاء بكارة ما أن يتم خرقه حتى لا يعود مجال لتجدده لأن العلاقة الكولونيالية تعيق ذلك.

عوض ذلك يركز مهدي على مقارنات ظرفية مع حالات معيّنة من التاريخ الأوروبي، الذي نعتقد أنه لم يتح له الوقت لدراسته بشكل مدقق (وهو ما لا ندعي إننا قمنا به على أية حال). فتكرار الحديث عن الثورة الفرنسية والبرجوازية الفرنسية مشفوعاً بعبارة «على سبيل المثال» يوحي للقارىء أن تاريخ البرجوازية الفرنسية هو بالفعل واحد من أمثلة عديدة متشابهة في التاريخ الأوروبي (وهذا وهم شائع في أوساطنا جميعاً).

لماذا نشير إلى هذا المثل بالذات؟ لأن مهدي (ومعظم الباحثين الماركسيين العرب) ينطلق من أن علمانية وراديكالية وعنف الثورة الفرنسية هي سمات الثورة البرجوازية بوجه عام، فإذا لم يتم العثور عليها في منطقة أو بلد ما عُدّ هذا دليلاً على خصوصية أو غياب الثورة البرجوازية عموماً. في حين يتم نسيان الغطاء الايديولوجي للثورة البرجوازية الانكليزية (مذهب كالفن المسيحي) والثورة الهولندية التي يصفها ماركس بأنها «من أكثر الصراعات دموية من أجل الحرية»، وكانت ثورة «دينية» بروتستانتية، كما يتم نسيان طريقة تحوّل ألمانيا إلى البرجوازية تحت راية بسمارك، والتحوّل الرأسمالي في انكلترا الذي انتهى إلى «مصالحة» جزئية مع المالكين الزراعيين عبر رسملتهم.

لهذا لا بد من تذكّر تحليل ماركس «لخصوصية» الثورة الفرنسية بالضبط لأن البرجوازية إن كانت قائدتها فهي لم تكن على الدوام القوة المحرّكة لها، بل لعب العامة دوراً هائلاً في تجذيرها بمحاربتهم تحت شعار برجوازي هو «المساواة»، لكنهم أعطوا الثورة طابعها العلماني ووسموا فلسفتها بطابع مادي.

هذه المسألة تكتسب أهمية خاصة عند معالجة معنى التطور الرأسمالي في بلداننا. وهي قضية أساسية من وجهة النظر النظرية والنضالية في آن واحد.

١٠ ـ الرأسمالية إمكانية أم حتمية؟

لكي تكون معالجتنا لقضية التطور الرأسمالي في بلداننا مجدية، لا بد من التفريق بين سؤالين كلاهما شديد الأهمية، لكن من الخطأ طمسهما في سؤال واحد. هذان السؤالان هما: هل يمكن للرأسمالية أن تتطور في بلداننا؟ وهل يمكن لنمط الإنتاج الرأسمالي أن يهيمن على التشكيلة الاجتماعية الاقتصادية في بلداننا؟ هذان السؤالان يختلفان بالطبع عن القول: هل من المحتّم على الرأسمالية أن تتطوّر؟ وهل من المحتم على نمط الإنتاج الرأسمالي أن يهيمن؟

بالنسبة للسؤال الأول (إمكانية التطور الرأسمالي) أوضحنا أنه يشترط فصلاً لقوة العمل عن وسائل الإنتاج وتحوّلها إلى سلعة، وتراكماً لرأس المال والتقاء لها. وبالتالي فالجواب، من جانبنا، ليس بالإيجاب على أساس نظري فقط، بل انطلاقاً من أن هذا جرى بالفعل، بهذا القدر أو ذاك وفي هذه المرحلة أو تلك، في كل البلدان التابعة بشكل لاحق لعملية إدخالها في ميدان التجارة العالمية. (وهنا نشير إلى أن من الممكن أن أشكالاً مبكرة من هذه العملية نشأت هنا وهناك قبل الاندماج في النظام الرأسمالي العالمي، لكن هذا بحاجة إلى التدقيق في ضوء دراسات ميدانية تاريخية ملموسة). إذا ربطنا بين هذه العملية وعملية انتشار الانتاج السلعي بصورة غير ميكانيكية، تأخذ بنظر الاعتبار شكل العلاقات القائمة أصلاً في البلد التابع، وطابع عملية الإنتاج ونوع المنتجات التي توجه النظام الرأسمالي العالمي لتشجيعها (محاصيل زراعية تدخل في الصناعة، محاصيل للاستهلاك المباشر، مواد أولية... إلخ) قلنا إن ثمة حتمية لحصول قدر من التطور الرأسمالي في هذه البلدان.

هذا الاستنتاج يتوصل له مهدي عامل كذلك بأسلوب مغاير، كما لاحظنا، هو أن التشكيلة الاجتماعية التابعة كلها ترسملت بشكل مميّز عبر التبعية (وإدخال علاقات الإنتاج الكولونيالية) التي تلجم التطور الرأسمالي فيما توجده في وقت واحد. وعند ذاك لا يعود ثمة معنى، من وجهة نظره، للتمييز بين هيمنة نمط الإنتاج الرأسمالي وبين وجود تطور رأسمالي.

لا يقول مهدي ذلك صراحة، لكن ترجمة تحليله للبنية الكولونيالية إلى لغتنا توحي بأنه يعتبر السمة المميّزه لهذه البنية هي عدم قدرة نمط الإنتاج الرأسمالي فيها على الهيمنة. هنا لا بد من الاقتطاف المطوّل من مهدي:

« فعملية إعادة الإنتاج المتوسّعة لرأس المال تقود بالضرورة إلى القضاء تدريجياً على ما تضمّه البنية الاجتماعية الرأسمالية من أنماط إنتاج سابقة على الرأسمالية متعايشة فيها » (في نمط... ص ١٧٤).

« فحركة إعادة إنتاج الرأسمال الكولونيالي، على عكس حركة إعادة إنتاج الرأسمال الامبريالي، لا تخضع لمنطق التوسّع غير المحدود، بل لمنطق توسّع محدود بالضرورة بعلاقة التبعية البنيوية، التي تُخضع الرأسمال الكولونيالي هذا باستمرار لسيطرة رأس المال الامبريالي فتمنعه دوماً من أن يقوم، في تطوره، بما قام به الرأسمال الامبريالي... لهذا نرى أن الإنتاج الكولونيالي، في تطوره القائم بالضرورة على أساس من استحالة صيرورته انتاجاً رأسماليًا، أي في توسعه المحدود في بنيته، يحافظ على هذه الأنماط من الإنتاج ويحتويها بشكل يمنعها فيه من أن تنتقل في تطورها الداخلي، وبه، إلى نمط الإنتاج الرأسمالي » (ص ١٧٦) و« هنا يكمن أساس تميّز الإنتاج الكولونيالي من الإنتاج الرأسمالي » (ص ١٧٧).

في هذه الفقرات يتحدث مهدي عن نمط كولونيالي لا بنية اجتماعية كولونيالية، وصار واضحاً لدينا أنه لا يستبعد وجود أنماط إنتاج أخرى « قبل رأسمالية » في هذه البنية. بالطبع نحن لا نعرف شيئاً عن خصائص هذا النمط، وقياساً على مجمل تحليله يفترض أنه يضم القطاعات المرتبطة بالسوق الرأسمالية العالمية (لأنه يتحدث عن

البرجوازية الكولونيالية باعتبارها طبقة الملاك الـزراعيين الذين صاروا تجاراً ثم استثمروا أموالهم في المدينة). عند ذاك نحن أمام ثنائـية مدرسة التبعيّة (قطاعات التصدير الرأسمالية والقطاعات المكتفية ذاتياً)، التي لن نعود إلى مناقشتها هنا.

إذا كانت النظرية القائلة بـ «تعدّد أنماط الإنتاج» كمؤشر أو سمة للتخلّف مرفوضة من قبل مهدي (ومن قبلنا) بسبب طابعها الوصفي الذي لا يحدّد طبيعة العلاقة بين هذه الأنماط، فإن مهدي يثبّت سيطرة «نمط الإنتاج الكولونيالي» هنا ليمنع وقوع نظريته في هذا الخلل. لكن هذا لا يكفي. فالقول بسيطرة نمط إنتاج يتطلب تحديد معيار أو مؤشر للسيطرة، كما يتطلب تحليل الوظيفة التي تؤديها الأنماط الأخرى في عملية إعادة إنتاج النمط المسيطر. أما الاكتفاء بعموميات تشير إلى «منطق» العلاقة الكولونيالية الذي يمنع أو يلجم، ومنطق التطور الرأسمالي الذي يقود إلى توسع غير محدود بالضرورة، فلا يبيّن لنا شيئاً لا عن هذا المنطق ولا عن المصالح التي يديمها هذا «المنطق» ولا عن عملية الصراع الطبقي التي يمكن أن تنقض هذا المنطق.

ما الذي يسمح لمهدي بالقول إن هذا نمط إنتاج مهيمن في التشكيلة، حتى لو سلّمنا، على سبيل الافتراض، بوجود هذا النمط الذي لا وجود له؟ في غياب المعايير الدقيقة ليس ثمة ما يسمح بذلك اطلاقاً، فقد تكون هذه الأنماط في حالة صراع يمنع أحدها من الهيمنة، وقد تكون تشكيلة في حالة انحطاط وثمة نمط يصعد من خلال التناقض معها في حين يبدو لمهدي نمطاً خاضعاً. باختصار هنا تبرز من جديد ضرورة الخروج من العموميات والثنائيات إلى بلـورة نظـريـة ديـالكتيكيـة لتمفصل أنماط الإنتاج.

مهدي يرفض التفكير بالأمر سلفاً، انطلاقاً من رفضه وسخريته القاطعة، من أي اعتقاد بأن هـذه بنيـة في طـور التكوين، لأن هذا وقوع في «منطق التماثل»، ونحن نقول إن نظاماً نظرياً يصادر المطلوب سلفاً بتحديد النتائج قبل البرهان، ليس نظاماً «محكم البناء النظري»، كما أخذ بعض نقاد عامل عليه، بل هو نظام مُغلق بمعنى أنه دوغما منافية للعلم. فالبناء المحكم نظرياً لا ينطلق من افتراض أن إنتاجاً ما صـار رأسمالياً لأنه صار يعرض للبيع («الملاك الـزراعي أصبح تاجراً زراعياً»)،

(ص ٢٣٠)، قياساً على ذلك تصبح جنرال موتورز تاجراً صناعياً!) وقبل أن يتذكر قول ماركس أن التجارة وجدت منذ ما قبل الطوفان يستنتج أن هذا شكل مهيمن. فإذا ظهر أن قوانين نمط الإنتاج الرأسمالي لا تنطبق عليه، قال ان هذا سمة مميزة نابعة من منطق الاختلاف!

من ناحيتنا، نعتقد أن الانطلاق من التحليل الملموس يبيّن **أولاً**: إن قدراً من تطور علاقات الإنتاج الرأسمالية أمر حتمي في ظل التشكيلات التابعة في المرحلة اللاحقة للاختراق الامبريالي (لا الرأسمالي بالمعنى العام) لتشكيلاتنا الاجتماعية - الاقتصادية. ثانياً: إن تحوّل هذا النمط. إلى نمط مهيمن في التشكيلة هو امكانية **باتت قائمة وواقعة في بعض** البلدان التابعة، ولم يعد جائزاً للفكر الثوري أن يُغمض عينه عن هذه الإمكانية (إن أراد تجاوزها ليكون ثورياً بالفعل بقصائد الهجاء والسخرية من «البرجوازية الصغيرة»).

هذا الموضوع يتطلب بعض التدقيق.

قلنا إن وجود أكثر من نمط إنتاج في تشكيلة معيّنة لا يعني بالضرورة أنها في حالة إنتقالية في المدى القصير. وإذا كانت التشكيلة في حالة انتقال فليس ما يدعو إلى الاستنتاج بأن هذا الانتقال سيحصل حتماً. إلا إذا انطلقنا من غائية Teleology هيغلية حيث ثمة قوة تسيّر التاريخ وفق إرادة مسبقة.

بتعبير آخر: إن حسم الانتقال لصالح نمط الإنتاج الرأسمالي، في حالتنا هنا، له مؤشراته وله شروطه. فالانتقال من تعميم تداول السلع إلى تعميم تداول قوة العمل كسلعة يستند قطعاً إلى آليات شديدة التعقيد، لا يستطيع المنهج البنيوي، بطريقته في تسكين الظاهرة (أو البنية) وأخذ مقطع عرضي عنها، الاحاطة بها. هذا الانتقال هو بالضبط الانتقال إلى هيمنة نمط الإنتاج الرأسمالي، الذي يشترط، على حد تعبير ماركس، الانتقال من «الإخضاع الشكلي» أو الصوري لقوة العمل إلى إخضاعها الفعلي، لمتطلّبات إنتاج وإعادة إنتاج علاقات الإنتاج الرأسمالية، أي إذا تحدثنا بأمثلة حية، الانتقال من الظاهرة التي لا يفسرها مهدي ويراها «ميزة» خاصة وهي «حنين العامل عندنا إلى قريته» وانتقاله من العمل بالأجرة يوماً إلى العمل الحرفي

يوماً آخر... إلخ إلى وضع لا يجد فيه بديلاً عن البقاء عاملاً ميدان حركته الوحيد البحث عن فرص عمل أفضل مع بقائه عاملاً، وفقاً للأسلوب الوظيفي Functionalism، يكفي القول إن الانتقال يتطلّب هذا أو ذاك، لكي نفترض توافر متطلباته (وهذا ما يفعله مهدي ومنظرو التبعية حين يفترضون أن «حاجة» الامبريالية إلى السيطرة تكفي لتفسير التبعية). لكن هذا أبعد ما يكون عن الواقع التاريخي حين نعالج قضية الانتقال في تشكيلاتنا. إن عملية الإخضاع الشكلي لقوة العمل، قائمة في كل البلدان ما دام ليس ثمة بلد تابع يخلو اليوم من مشاريع تعتمد على العمل الأجير. وهذا ما يجري الخلط بينه وبين سيادة الرأسمالية في كثير من الأحيان (منذ أواسط الخمسينات والفكر العربي يتناول لبنان وتونس والمغرب على سبيل المثال كنماذج للرأسمالية «الكلاسيكية»، لأن ثمة ارتباطاً قوياً لهذه الدول بالغرب، ولوجود مرافق «حديثة» على الطراز الغربي فيها من جهة، ولعدم تدخّل الدولة المباشر في النشاط الاقتصادي من جهة ثانية).

لكن تعقيد العملية التي نسميها الانتقال الفعلي إلى سيادة نمط الإنتاج الرأسمالي ينجم بالضبط عن هذا الطمس والخلط بين وجود الرأسمالية وبين هيمنتها. وأظن أن المناسب الإشارة هنا، من دون تفصيل لضيق المجال، إلى أننا مدينون إلى الدراسات الاقتصادية ـ التاريخية المعمّقة التي ظهرت خلال فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية والتي جعلتنا نغيّر كثيراً من التصورات المألوفة عن معنى ومضمون الانتقال إلى الرأسمالية، ولعل من المدهش أن هذه الدراسات جاءت لتؤكد وتغني المفهوم الديالكتيكي الغني الذي تبنّاه ماركس، لا سيما في الفصل المسمّى «غير المنشور» من رأس المال le chapitre inédit.

من بين المفاهيم التي نريد التنبيه لها هنا بوجه خاص، لتعلّقها بموضوعنا، ما أسماه ماركس «الطريق الثوري حقاً للانتقال إلى الرأسمالية» الذي يتحوّل بموجبه المنتج الصغير إلى رأسمالي فيما يؤدي الطريق الذي يستحوذ التاجر بموجبه على عملية الانتاج «دور نمط إنتقالي تاريخياً» و« هو عاجز عن ممارسة دور كبير في إنهاء نمط الإنتاج القديم بنفسه، بل إنه يحافظ عليه، بل ويستند إليه كشرط لاستمراره»[18]. يمكن

---

(١٨) Marx, «Capital», Vol. III, p. 388 - 396.

لدراسة أو إعادة دراسة، واقع بلداننا في ضوء هذه المفاهيم أن تلقي ضوءاً جديداً على تبلور فئات اجتماعية ذات مصالح متناقضة مع أنماط الإنتاج السائدة، بمعنى أن هذه الأنماط، بفعل عملها، وبفعل الأشكال السياسية والاجتماعية والايديولوجية التي تفرزها، تلجم تطورها وتقيده.

بتعبير آخر، إن اعتيادنا « التفتيش » عن الرأسمالية في بلداننا في النشاطات الصناعية والتجارية والمالية التي وُجدت وازدهرت في ظل سيادة الأنماط غير الرأسمالية، منعنا من النظر إلى حملة الوعي الرأسمالي الجذري الذين يلجِمهم هذا الشكل من وجود رأس المال والذين اعتدنا تسميتهم برجوازية صغيرة لا فئات وسطى، فندمجهم بذلك مع كتلة المعدمين والعاطلين... إلخ.

ولكن لا بد من توضيح قضية حاسمة الأهمية، في رأينا. قبل الوصول إلى موضوع ما يسمى « سلطة البرجوازية الصغيرة ».

فلأن مهدي عامل ينطلق من استحالة أي تحوّل رأسمالي في « البنية الاجتماعية الكولونيالية » فإنه يرفض تسمية هذه الفئات باسم « الفئة الوسطى » لأن هذا يوحي بإمكانية مقارنة مع الفئة أو الفئات التي قادت وتبلورت مصالحها في ظل الاقطاع لتتحول فيما بعد إلى برجوازية، ويفضل تسميتها « برجوازية صغيرة »، ولأن التحول الرأسمالي مستحيل، في رأيه، فإن سعيها إلى الهيمنة الطبقية بقيادة الحلف الطبقي المعادي لـ « البرجوازية الكولونيالية » نابع عن وهم أيديولوجي لا غير تصاب به لا « البرجوازية الصغيرة » فحسب بل الطبقة العاملة وأحزابها حين تنادي بفكرة «التطور البرجوازي الوطني المستقل» و «سلطة البرجوازية الوطنية»، أي إن هذا الوهم ناجم عن شكل وعي البنية الاجتماعية تحت تأثير الممارسة الايديولوجية للبرجوازية المسيطرة.

يبدو لنا أن من الضروري التفريق بين إمكانية هيمنة الرأسمالية من جهة وبين الأوصاف السياسية لهذه الرأسمالية من جهة أخرى « وطنية، ديمقراطية، تقدمية... إلخ ».

وهنا بالضبط نصل إلى القول إن إمكانية هيمنة الرأسمالية، أي انتقال الرأسمالية

من وجود محصور قطاعياً (صناعة، أو صناعة استخراجية أو مزارع قائمة على العمل الأجير) واقليمياً (في العاصمة أو مدن كبيرة محدودة) إلى وجود مهيمن جغرافياً وقطاعيا ليست ممكنة في كل بلد تابع، بل هي إمكانية قائمة في البلدان التي عرفت تطوراً سابقاً في القوى المنتجة وتراكماً نقدياً وإمكانية تشكيل سوق مجزية (حجم سكان، موارد ... إلخ) لرأس المال، أي إمكانية تحقيق ربح جراء استثمار رأس المال في قطاعات خارج ميدان التداول.

ليست هذه العوامل حصرية بالطبع، لكنها تعين الإمكانيات الواقعية التي تدفع الفئات الوسطى في بلد ما إلى تبنّي مشروع برجوازي يبدو لنا «جذرياً وتقدمياً.» ويثير استغرابنا في الوقت نفسه لأنه يعادي الطبقة العاملة، فنشتق له فوراً من قواميس المحفوظات صفة «البرجوازية الصغيرة» متناسين أن التذبذب في وضع البرجوازية الصغيرة يصح حين يكون ثمة قطبان في المجتمع فعلاً هما البرجوازية والطبقة العاملة، تتذبذب بينهما البرجوازية الصغيرة.

هذه اللمحة السريعة ربما ساعدتنا على تفسير ظاهرة أن البلدان التي سُمّيت ذات «توجه اشتراكي» حازم هي البلدان التي لا تتوافر فيها إمكانيات النمو الرأسمالي والتي لا تتبلور فيها تلك الفئات التي تحمل برنامجاً مثل هذا، وهو ما عالجناه في مجال آخر.[١٩] أي إن الوعي السياسي لهذه الفئات غير العمالية التي قادت التحوّل في هذه البلدان قليل التأثر بالايديولوجيا البرجوازية، لأن أرضية التطور البرجوازي مفقودة وليس العكس، في حين كانت هذه الفئات في معظم البلدان العربية هي حامل الوعي والبرنامج البرجوازيين بامتياز، فأحدثت انقلاباً جذرياً باتجاه تسييد نمط الانتاج الرأسمالي حيثما سيطرت على السلطة السياسية.

عند مهدي عامل «البرجوازية الصغيرة في البنية الاجتماعية الكولونيالية.. **بطبيعتها ليست طبقة مهيمنة، لأنها لا تحمل اطلاقاً، ولا يمكن أن تحمل في صيرورتها** الطبقية نظاماً جديداً من الإنتاج الاجتماعي مغايراً لنظام الإنتاج الكولونيالي» (في التناقض، ص ٧١) «إن في وصول البرجوازية الصغيرة إلى السيطرة الطبقية، برغم

(١٩) عصام الخفاجي، رأسمالية الدولة الوطنية، دار ابن خلدون، بيروت، ١٩٧٩.

استحالة كونها طبقة مهيمنة، مغايرة لمنطق التاريخ كتطور للصراع الطبقي... ففي إطار العلاقة الكولونيالية مثلاً، وفي مرحلة تاريخية محددة من تطور هذه العلاقة، يستحيل على البرجوازية الكولونيالية البقاء في السلطة كطبقة مسيطرة في وقت تكون فيه الطبقة المهيمنة النقيض، اي الطبقة العاملة، عاجزة، لأسباب معينة، عن فرض سيطرتها الطبقية» (في التناقض، ص ٧٢). هذا التحول «بالأحرى عملية استبدال طبقي للطبقة المسيطرة، تتجدّد فيها عناصر هذه الطبقة بالشكل نفسه الذي تتجدّد فيه علاقات الانتاج في إطار تبعيتها البنيوية للامبريالية. وعملية الاستبدال الطبقي هذه هي بالضرورة عملية تجدّد طبقي للطبقة المسيطرة، لأنها تتم في إطار علاقات الانتاج القائمة، **أي إنها تقوم في تحققها على أساس من ثبات البنية في علاقات الانتاج** هذه» (في نمط..، ص ١٤٠).

تتساوق هذه الأحكام (التي أنتجها الوعي اليومي اليساري في منطقتنا منذ ثورة ١٩٥٢ في مصر) مع بناء مهدي النظري وتنتج عنه لذا لا يجهد نفسه في البرهنة على ثبات «البنية في علاقات الإنتاج» في ظل الأنظمة، لأن هذا الثبات الكولونيالي الخالد هو حجر الزاوية في كل عمله. وعليه لا يجد مهدي صعوبة كبيرة في إغماض العين عن طابع التحوّلات في القاعدة الاقتصادية، والممارسات السياسية والأيديولوجية للطبقات الحاكمة والمحكومة في ظل هذه الأنظمة الجديدة. بإجمال الأمر كله تحت اسم برجوازية كولونيالية متجدّدة إذ لا يرى في هذه الأنظمة غير جانبها المظهري ـ قطاع دولة وصعود برجوازية «جديدة» محل القديمة أو بالاندماج معها وبقاء التبعية... إلخ.

سنؤجل قضية التبعية، حتى ننتهي من معالجة موضوع الاستبدال الطبقي، ونركّز على العناصر الأخرى.

إن كانت هذه النظرة إلى الجانب المظهري تشيع الرضا في نفوس المناضلين الذين يئنون مما ألحقته هذه الأنظمة بهم وبشعوبهم، **فانها لا تساعدهم على رسم استراتيجية** جدّية لمواجهتها، إذ تكتفي بالقول إن لا جديد، لانها لا ترى إلا مؤسسات تستبدل مؤسسات وأفراداً يحلون محل أفراد. لكن تحليلاً كهذا يشبه القول بأن

البشرية لا تمرّ بتحوّلات نوعية حتى الوصول إلى الاشتراكية، لأنها جميعاً مجتمعات طبقية.

إن لم يفهم المرء دور قطاع الدولة والاصلاحات الزراعية وتأميم الممتلكات الاجنبية في إعطاء الدفعة الحاسمة لمد الرأسمالية إلى مختلف أجزاء التشكيلة الاجتماعية الاقتصادية، بتعميم العلاقات السلعية النقدية، وتكوين سوق متسعة موحدة ومصادر تراكم نقدي تتيح للفئات المهمّشة المقهورة من البرجوازية الاندفاع والاستفادة من هذه الفرص، فانه لن يرى في هذا التحول إلا استبدالاً طبقياً يحلّ فيه عثمان أحمد عثمان محل عبود والفرغلي في مصر، وإنشاء مؤسسات لإشباع حاجات البيروقراطية التي «تريد» أن تحتل مواقع في قطاع الدولة.

وإن لم نفهم معنى «الطريق الثوري حقاً للانتقال إلى الرأسمالية» حسب ماركس، وتفريق لينين بين برجوازية وبرجوازية، فسيظل في أوساطنا من لا يرى فيما جرى ويجري إلاّ الجانب الثوري الذي يخلطه بالاشتراكية وستظل هناك ردة الفعل التي لا ترى تحوّلاً يستحق الذكر، ولن نفهم عند ذاك معنى وجود برجوازية تتمفصل مع الاشكال قبل الرأسمالية، وتخضع لها وتستفيد من هيمنتها فتسد طريق الرسملة أمام حامل التحوّل الرأسمالي الذي هو ليس برجوازية مزدهرة بل بالضبط برجوازية مسدودة الأفق تنتمي إلى الضواحي المفقرة بفعل التطور السابق أو إلى الطوائف غير المهيمنة. هذه الفئات البرجوازية الراديكالية هي التي توحي لنا «بخطابها الاشتراكي» بأنها عجينة يمكن أن تتحول يساراً أو يميناً لأننا افترضنا سلفاً أنها برجوازية صغيرة. وهذا الوجود البارز لرأس المال التجاري المتمفصل مع أشكال قبل رأسمالية هو الذي يوحي لنا بأن التشكيلة رأسمالية وأن هذا هو الوجود «المتميز» للرأسمالية في بلداننا، متناسين أن الدور المسيطر لرأس المال التجاري انتقالي بالضرورة، لأن وظيفته هي الربط بين إنتاجين: رأسمالي (البلدان الامبريالية) وقبل رأسمالي (البلدان العربية). فإذا ترسملت الأخيرة أو سارت هذه نحو الرسملة، دخل هذا الشكل في أزمة عميقة، ربما ساعدت على تفسير الحرب الأهلية في لبنان. (هل سيتهمنا مهدي بالوقوع في «منطق التماثل» إن ألمحنا إلى أهمية دراسة حالة ايطاليا في القرن الثالث عشر لفهم التطور اللبناني).

لن نطيل في هذا الموضوع الذي عالجناه في مواضع أخرى[٢٠]. ولكن نشير إلى أن الخلط بين « أنتلجنسيا » الطبقات الاجتماعية (أي قادتها السياسيين وواضعي برامجها ... إلخ) وبين تلك الطبقات نفسها غالباً ما يقود إلى هذه النظرة التي تختزل التحولات إلى سيطرة برجوازية صغيرة. لأن معظم أفراد الانتجلنسيا أنفسهم بمن فيهم قادة الحركة العمالية والشيوعية، هم من الفئات الوسطية.

هذا هو الجانب الواقعي الذي يغمض مهدي العين عنه. لكن ثمة مشكلة نظرية، يدركها مهدي بعقله الفلسفي العميق، ولا يستطيع إغماض عينه عنها عند الحديث عن « الاستبدال الطبقي ». فلنتعرف على المشكلة وعلى كيفية معالجة مهدي لها، لأهميتها.

صاغ نيكوس بولانتزاس[٢١] مفهوم « الاستبدال الطبقي » للإشارة إلى انتقال فئة أو طبقة اجتماعية داخل الكتلة الطبقية المسيطرة إلى الموقع المسيطر ضمن هذه الكتلة، كنتيجة لأزمة سياسية عميقة تواجهها الدولة البرجوازية (مثال الفاشية). والدلالة هنا واضحة في أن تحولاً كهذا لا يشترط حصول تغير نوعي في علاقات الانتاج نظراً لأنه تحوّل يحدث في إطار ثبات التناقض الأساسي.

لكن مهدي، إذ يحدّد وضع « البرجوازية الصغيرة » ضمن الكتلة الطبقية المضادة لـ «البرجوازية الكولونيالية» يدرك جيداً أن نسخ مفهوم «الاستبدال الطبقي» هنا يتطلب « التلاعب » بمفهوم التناقض الأساسي. فكيف يعالج الأمر؟

« ليس كل تبدّل في طرفي التناقض الرئيسي ثورة فالثورة لا تتم إلا بكسر الاطار البنيوي لتطور البنية الاجتماعية. هذا التحرك الأفقي في التناقض الرئيسي، مع ثبات التناقض الأساسي وبقائه كإطار بنيوي محدّد لتطور البنية الاجتماعية، هو ما حاولنا فهمه... باستعمال مفهوم « الاستبدال الطبقي » (في التناقض، ص ٢٣١).

---

(٢٠) المصدر السابق، « الدولة والتطور الرأسمالي في العراق »، دار المستقبل العربي، القاهرة، ١٩٨٣، و «الماركسية ونظرية الانتقال»، مجلة «الطريق»، حزيران ١٩٨٤.

(٢١) **Nicos Poulantzas,** «Fascisme et Dictature», Paris, ed. Maspero, 1970.

لكن هذا ليس إلا دوراناً في حلقة مفرغة إذ يجري التعرّف على كسر الاطار البنيوي عبر التبدّل في طرفي التناقض، وعلى التبدل في طرفي التناقض بكسر الإطار البنيوي هذا. فإذا كان مهدي يتعامل مع ثبات التناقض الأساسي كمعطى غير قابل للنقاش، لأن أساسه هو «نمط الانتاج الكولونيالي» فمن الواضح أنه جعل قالب «البنيـة» وأطراف التناقض والطبقات فراغات Pigeon: holes قابلة لأن تملأ بأي محتوى طبقي نريد، وهكذا نخرج من إطار النظرية العلمية الماركسية إلى أطر النماذج البرجوازية التي تنطبق على اي شيء وكل شيء فقط بتغيير الارقام والمعطيات حسب الظرف الملموس.

غير أن القضية هنا أخطر بكثير. لأن مهدي يعترف أنه «يبتدع» هذه الإمكانية من عنده لا لشيء إلا لأن «المنطق المتميز» للبنية الكولونيالية يسمح له بذلك. نوضح، أن من حق مهدي أن يحدد هذه الإمكانية، بشرط أن يبيّن نظرياً، لا تجريبيًّا، كيف يمكن «لتميـز» البنية هذه أن يؤدي إلى هذا الاستنتاج الخطير بجرة قلم. ولسوء الحظ أنه لا يبيّن ذلك، بسبب من طريقة مهدي في إقامة علاقات سببية بقفزات من نوع «بنية كولونيالية» لذلك... بدهي أن الظواهر التي تعجـز النظرية والممارسة عن إقامة علاقات سببية بينها، لا تستطيع كلمات من نوع «لذلك» و «هكذا» أن تبرهن على وجودها. لنلاحظ كيف يعرض مهدي الأمر:

«فالبنية الاجتماعية الرأسمالية لم تعرف، في تطورها التاريخي، هذا الاستبدال الطبقي الذي تتميّز به البنية الاجتماعية الكولونيالية. فانتقال السلطة السياسية في البنية الاجتماعية الأولى، كان بين فئات الطبقة البرجوازية المسيطرة نفسها، من الفئة الصنـاعيـة مثلاً إلى الفئـة الماليـة، أكثر منه بين طبقتين اجتماعيتين مختلفتين، مـن البرجـوازيـة إلى البرجـوازيـة الصغيرة مثلاً، كما هـو الحال في البنيـة الاجتماعيـة الكولونيالية. والاختلاف في تطور الصراع الطبقي بين البنيتين يرجع في أساسه إلى اختلاف في طبيعة البنية الطبقية بين هاتين البنيتين» (في التناقض، ص ٢٣٢).

هكذا يتحوّل ما يجب إثباته إلى مرجع للإثبات. فقبل الوصول إلى أي تعليل علمي لماهية الخاص في بنانا الاجتماعية، وقبل البرهنة على عدم حدوث تغير في علاقات

الإنتاج، يجري الوصول إلى إمكانية انتقال طبقة من طرف إلى طرف آخر في البنية، ومن موقع تابع في هذا الطرف لا إلى موقع تابع في الكتلة المسيطرة بل إلى موقع السيطرة الطبقية. وكل هذا في عملية «استبدال طبقي». سيردّ مهدي على ذلك، قائلاً. «انني لم أتحدث عن انتقال الطبقة كلها، بل فئات منها. أما الطبقة البرجوازية الصغيرة فباقية في موقعها». وهذا صحيح. ولكن مهدي، لأنه ينطلق لا من ثبات البنية بل من ثبات المنهج البنيوي لا يفسر لنا كيف ولماذا حصل التمايز في داخل هذه الطبقة، وما حاجة البرجوازية الكولونيالية إلى التجديد، بالضبط لأنه لا يرى الأثر الحقيقي لصعود هذه الفئات.

إن مهدي (في نمط الانتاج، ص ١٢٧ - ١٤٢) لا يعالج من ظاهرة «سيطرة البرجوازية الصغيرة» إلاّ التغيرات الطارئة على السيطرة على سلطة الدولة، لهذا فقطاع الدولة هو «أساس هيمنة» هذه الفئة، والقطاع الخاص «ضروري لكي يستثمر هؤلاء أموالهم فيه كرساميل منتجة» (ص ١٣١) أما الحركة الجارية في المجتمع، والحراك mobility الهائل الناجم عن هذه التغيرات والرسملة السريعة في صفوف الفئات الوسطى وانتقال المدن والفئات المهيمنة إلى ميدان النشاط الاقتصادي الرأسمالي، فبعيدة عن ملاحظته. وبعيدة عن ملاحظته كذلك النتائج السياسية العميقة الناجمة عن صعود هذه الفئات، مثل تغير شكل العلاقة بين السلطة والفئات الاجتماعية المختلفة، والخطاب الايديولوجي discourse المميّز لهذه الأنظمة، وأشكال ممارستها للقمع الايديولوجي.. إلخ.

إذا غاب هذا كله عن مركز التحليل، فلم نجد بالطبع غير صعود غريب «مغاير لمنطق التاريخ»، وتجديداً لعلاقة كولونيالية لا نفهم عنها شيئاً.

. إن التفسير الذي قدّمناه يعرض هذه العملية في صورة مغايرة تماماً. لأن القول بنضوج شروط انتقال الرأسمالية إلى الهيمنة في وضع قبل رأسمالي، يعني بالضبط وجود قطبين طبقيين متصارعين معاً مع القطب المهيمن في التشكيلة الاجتماعية من جهة، ومتصارعين فيما بينهما لقيادة الكتلة المضادة أي على تحديد طابع الثورة القادمة برجوازية أم عمالية (لا اشتراكية) من جهة أخرى.

وإذا كانت نظرية « البرجوازية الوطنية » وتفرّعاتها تقع في انتهازية يمينية حين تجعل انتصار الطرف البرجوازي حتمياً، وهنا أهمية وصحة نقد مهدي اللاذع، فإن نظرية « نمط الإنتاج الكولونيالي » تقع في إرادية تقتل المشروع الثوري إذ تجعله يغمض عينيه عن إمكانية واقعية هي إمكانية انتصار المشروع البرجوازي، ونحن نعرف، بتجارب دفعت الثمن دماً، كم يكلف الخطأ النظري هذا!

لكن نظرية «البرجوازية الوطنية» ليست المقابل اليميني لنظرية مهدي، بل إن نظرية التطور اللارأسمالية هي التي تلعب هذا الدور، فلماذا أهمل مهدي الأخيرة واكتفى بالسخرية من التسمية؟

ازدهرت نظرية « البرجوازية الوطنية » أوائل الخمسينات، أيام التفاؤل الثوري. وكانت تفتش عن هذه البرجوازية الوطنية في صناعيي الفترة ما قبل الرأسمالية الذين يفترض فيهم لا التناقض مع الطبقات الحاكمة فقط بل قيادة الثورة القادمة. أما نظرية التطور اللارأسمالي (وتفرّعاتها: الديمقراطية الثورية... إلخ) فهي نتاج النظر (أو انعدام النظر!) إلى الظاهرة نفسها التي يعالجها مهدي، وربما كان تجنّب الأخيرة لها، إدراكه وجود منطلقات مشتركة بينها وبين فكرة الاستبدال الطبقي في البنية الكولونيالية. فالاثنتان تنطلقان من عدم إمكانية انتقال تشكيلاتنا الاجتماعية - الاقتصادية إلى الرأسمالية ومن الطابع البرجوازي الصغير للسلطات الحاكمة أثر عملية تغير السلطة بالطبع سيسيء إلى فكرة مهدي عامل ان لم نسارع إلى القول إن فرضية التطور اللارأسمالي تقع في ابتذال شديد حين تجعل طريق التطور الاجتماعي « اختياراً » يتحدد بوعي السلطة الحاكمة وعلاقاتها مع البلدان الاشتراكية، وحين تشير إلى « السير في طريق التطور الرأسمالي » كما لو كان محكوماً بعدم النجاح لمجرّد أن سمة العصر تناقض ذلك.

أما مهدي عامل، فإنه ما أن يهبط قليلاً من مستوى التحليل المجرّد إلى التحليل الملموس، حتى يبدو بجلاء تأثير اليومي التجريبي واضحاً على أسلوبه في تناول رسملة بلداننا (أو بعضها)، أقصد بالوعي اليومي هذا الذي يقرن القول بتطور الرأسمالية بشكل لاشعوري بتحول (تقدمي) أو ثوري بغضّ النظر عن الفترة التاريخية التي يتحقق فيها هذا التطور، ونضوج بديل يتجاوز التطور الرأسمالي هنا وهناك. وأقصد

بالوعي اليومي، كذلك، هذا الذي يقرن الرأسمالية بالتطور نتيجة سيادة النموذج الغربي على أذهاننا، لدرجة ننسى فيها أن جوهر الرأسمالية لا يتحدَّد بمقدار ما تُحدثه من تطور أو تخلف بل بتحويلها قوة العمل إلى سلعة. لذا فلن نتوسّع هنا في موضوعة مهمة لكنها تنقلنا إلى موضوع آخر، هي تلك التي تُثار حول الطابع المضارب والطفيلي لبرجوازياتنا حين تهيمن على التشكيلة الاجتماعية ونشير على سبيل الاختصار إلى أن هذا التطور لا يقلل من صحة القول برسملة هذا المجتمع أو ذاك بل يعيّن طابع عمل قانون القيمة وقانون التراكم الرأسمالي المميّز في تشكيلاتنا (بمعنى أن البحث في التميّز يجب أن يتمّ هنا).

ينطلق مهدي، من تأويل شديد التبسيط لقانون التطور المتفاوت للنظام الرأسمالي وتناقضاته، وعن معنى القدرة على الرسملة، فهو يقول مهاجماً «لقد نسي من يريد أن يعتبر الإنتاج الاجتماعي في ما نسمّيه بالمجتمعات الكولونيالية، أي في البلدان «المتخلّفة»، إنتاجاً رأسمالياً، متماثلاً في بنيته مع الإنتاج الاجتماعي في البلدان الغربية، ان الميزة الأساسية للإنتاج الرأسمالي والتي تجعله مختلفاً عن كل إنتاج إجتماعي سابق له، هي ميل هذا الإنتاج إلى التوسع اللانهائي، حسب تعبير لينين... فحسب أي منطق يمكن اعتبار هذا الانتاج انتاجاً رأسمالياً؟ أليست استحالة التطور الاستعماري للانتاج الكولونيالي كافية لأن تفرض علينا ضرورة النظر إليه كانتاج متميّز بنية وتطوراً، عن الإنتاج الرأسمالي؟» (في نمط..، ص ٣٠٥).

إن ضرورة خلط كل البلدان التابعة في نمط إنتاج واحد، هي التي تنتج خطأ كهذا. فلا ينتج عن إمكانية الرسملة، رسملة ضرورية لكل البلدان كما أوضحنا، ولا ينتج عن عدم رسملة بعض البلدان «نمط إنتاج كولونيالي». هو تجلّي قانون التطوير المتفاوت، كما يعتقد مهدي. إنما القضية موضع النقاش هنا هي نفي إمكانية الرسملة، استناداً إلى لينين.

كان ماركس، يشير إلى عالمية الرأسمالية كنظام، قبل أن تصبح امبريالية، وانطلق لينين من تحليل ماركس نفسه ليحلل الامبريالية. ومن المؤكد أن الأمر لا يتطلب عبقرية ماركس أو لينين لاكتشاف أن جغرافية الكرة الأرضية ثابتة، أي ان

استيلاء بلد أو أكثر على مستعمرة أو أكثر سيحرم بلداناً أخرى من الحصول على مستعمرات. ومع هذا فلم يعتبر أيّ منها أن هذه حجة كافية (إن كانت حجة أصلاً!) للقول بأن البلدان التي لا تصبح امبريالية لا تصبح رأسمالية. أما أن «الرأسمالية ليست رأسمالية إذا نزعنا عنها هذه الإمكانية، أي التحول نحو الاستعمار (في نمط..، ص ٢٠٧)، فهذا تفسير جغرافي لعالمية الرأسمالية يجد جذوره في ميكانيكية روزا لكسمبورغ لا في ديالكتيكية ماركس ولينين.

الرأسمالية نظام عالمي، لكن الامبريالية مظهر لتجلي عالمية الرأسمالية في حقبة تاريخية معيّنة، واعتماداً على ظرف محدّد، ليس كامناً في الرأسمالية نفسها، بل بالضبط لأن ثمة تشكيلات قبل رأسمالية أضعف منها أتاحت لها إظهار عالميتها بهذا الشكل لا غير. لن ندخل في عملية تخيل منافية للعلم، فيما كانت ستؤول إليه الرأسمالية لو لم يكن هذا الواقع قائماً، لكننا نعتقد أن عقلاً هيغلياً يستطيع القول إن الرأسمالية ما كان لها أن تعيش بغير هذا الشكل. وهنا يكمن خطأ روزا لكسمبورغ حين اعتقدت أن انهيار الرأسمالية سيحل كيوم القيامة ما إن ترسمل الامبريالية العالم، وما ان «لا تجد شيئاً ترسمله».

لقد أشار مهدي، مصيباً، إلى أن انتقال بلد تابع واحد إلى الاشتراكية يكفي للقول إن إمكانية ذلك قائمة نظرياً. ونحن نقول إن تطور ألمانيا العاصف وحده «يبيّن إمكانية التطور الرأسمالي بلا توسع امبريالي. ونعرف أن نقاش لينين ضد الشعبيين دار بالضبط حول هذه القضية، أي إن الرأسمالية قادرة على توسيع سوقها الداخلية بأشكال لا حصر لها.

وهنا يتكشف لنا قانون التطور المتفاوت، لا بمعناه الجغرافي المبسط، بل بمعناه الديالكتيكي العميق.

«فميل الإنتاج الرأسمالي إلى التوسع اللانهائي» هو في نهاية المطاف، ميل، لا واقع متحقق تتحدد حدوده بشروط تاريخية معينة تحيط بالتطور الرأسمالي بوجه عام وبتطور البلد المعني بوجه خاص. من هنا كانت روسيا «حلقة ضعيفة» في السلسلة الامبريالية لا لأنها كانت متخلّفة، بل لأن تفجّر تناقضات التطور الرأسمالي

يعتمد على حدود كل رأسمالية على التوسّع. لكن هذا لا يعني قط بأن روسيا لم تكن رأسمالية لمجرّد أن تناقضات تطورها الرأسمالي تفجّرت قبل غيرها.

ونعتقد أن هذا التحليل ذو أهمية قصوى لتحليل طابع تناقضات الرأسمالية في بلداننا، حيثما سيطر نمط الإنتاج هذا. ومن العبث القول إن الميل إلى التوسّع اللامحدود لا يظهر في بلد ما، لأنه متخلّف. إنما حدود وإطار الميل للتوسّع محدودة مما يعني أن تناقضات التطور الرأسمالي قد تبدو في معظم الأحيان أكبر مما هي عليها في البلدان الرأسمالية المتطورة. ومن لا يعي هذه الحقيقة، لن يفهم مغـزى الاصلاح الزراعي كإطار لتوسيع العلاقات الرأسمالية، ولن يفهم مغزى إنشاء قطاع دولة هو منفذ رئيسي إن لم يكن الرئيسي لتوسيع السوق.

في ضوء الفارق بين ما حصل في مصر والعراق مثلاً وبين ما لم يحدث في بلدان عربيــة أخرى نتوصّل من جديد إلى إيضاح معنى القول بأن هيمنة الرأسمالية ليست عملية تقاس بمظاهر الحداثة التي نجدها في بلدان لم يهيمن فيها نظام الإنتاج الرأسمالي (كلبنان) ولا بدور رأس المال التجاري (والمصرفي) فيها، بل بالقدرة على تعميم فصل المنتجين عن وسائل الإنتاج و« بلترتهم ».

من هنا كانت ستراتيجية حركـة الطبقـة العـاملـة وأحـزابها مختلفـة في هـاتين المجموعتين من البلدان، لكن هذا يتطلب النظر إلى رؤية مهدي عامل لهذه القضية.

ينجم عن نمط الإنتاج الكولونيالي بخصائصه المشار لها، ان التحرر الوطني لا يتم إلا بكسر الإطار البنيوي الذي هو علاقات الإنتاج الكولونيالية. ولما لم تكن هناك إمكانية لأي انتقال من هذا النمط إلا إلى الاشتراكية، كانت الاشتراكية هي المهمة المطروحة ستراتيجياً، بقيادة الطبقة العاملة. ولكن هذا التحديد يحدد « الحاجة » إلى الثورة الاشتراكية أو ضرورتها ولا يحدّد هل تتوافر الشروط في ظل نمط الإنتاج الكولونيالي لإنجاز هذه المهمة، وما هي العملية التي تجعل هذه الشروط متوافرة؟

بتعبير آخر: إن القول بضرورة الثورة الاشتراكية لا يعادل القول بامكانياتها ما لم يجر تحديد العملية التي يمكن للطبقة العاملة أن تنتقل خلالها اقتصادياً وسياسياً إلى موقع القيادة الطبقية لمعسكر القوى الثورية.

في الجانب الأول يشير مهدي إلى أن « منطق التحرر الوطني يقود إلى ضرورة صيرورة الطبقة المهيمنة النقيض طبقة مسيطرة، أي إلى ضرورة وصول الطبقة العاملة إلى السلطة » (في نمط...، ص ١١٩). ولكن من هي الطبقة العاملة في نمط الإنتاج الكولونيالي؟

إن علاقات الإنتاج الكولونيالية تقيد التطور الرأسمالي وتلجم انتشار الرأسمالية، والبرجوازية الكولونيالية هي في الأساس ملاكون زراعيون والقوة الأساسية في المجتمع هي الفلاحون، فلماذا تكون الطبقة العاملة وفق هذا البناء مدعوة لقيادة الحلف الطبقي؟ وهل إن مهدي يتحدث عن الطبقة العاملة بالمعنى نفسه المستخدم في الأدب الماركسي أصلاً؟

إن مهدي يكرّس فصلاً كاملاً من عمله للحديث عن غياب التفارق الطبقي بين البروليتاريا وبقية الكادحين في المجتمع، بل ويعتبر غياب هذا التفارق « الشكل الرئيسي للاختلاف في حركة التفارق الطبقي بين البنية الاجتماعية الكولونيالية والامبريالية » (في نمط...، ص ١٦٧). « فالتفارق الطبقي الواضح بين الطبقة العاملة وغيرها من الطبقات والفئات الاجتماعية الخاضعة لسيطرة البرجوازية الامبريالية لا نجده في إطار علاقات الإنتاج الكولونيالية، بل نجد هنا تفارقاً طبقياً (نسبياً) يتحرك دوماً في إطار (نسبيته) بشكل تظلّ فيه حركته ملجومة بين الطبقة العاملة وبين غيرها من الفئات الاجتماعية الخاضعة لسيطرة البرجوازية الكولونيالية المسيطرة » (ص ١٦٤ ـ ١٦٥). « والشكل الرئيسي منه (من علاقة الاختلاف في حركة التفارق الطبقي بين البنيتين) لا يظهر في طبيعة العلاقة بين طرفي التناقض الطبقي الرئيسي في كلتا البنيتين بقدر ما يظهر في طبيعة العلاقة بين مختلف العناصر الطبقية المكونة لكل من هذين الطرفين » (في نمط...، ص ١٦٧).

لنلاحظ أن مهدي لا يربط هذا بظرف زمني محدّد من زمان البنية الكولونيالية، لأن حركة لجم النفارق من مميزات الانتاج الكولونيالي. وبالتالي ألا يحق لنا التساؤل. عن أية شروط لثورة اشتراكية يتحدث مهدي عامل؟ أليس غريباً القول إن البنية الكولونيالية ذات ماض متميّز عن ماضي الرأسمالية، وذات واقع متميّز وصيرورة متميّزة وأن طبقات هذه البنية تمايز عن مثيلاتها في التسمية في البنية الامبريالية، فلا

البرجوازية الكولونيالية تحتل موقع الرأسمالية ولا المتوسطة حاملة صيرورة خاصة بها ولا الطبقة العاملة مستقلة ومتمايزة، لا اقتصادياً ولا سياسياً (أي طبقياً) ومع هذا فهي مدعوة إلى قيادة الثورة الاشتراكية! ولماذا تكون الاشتراكية وحدها بنية مشتركة بين كل التشكيلات؟ إذا لم ننطلق من غائية هيغلية مسبقة يمليها علينا وعينا الماركسي؟ ألا تكون الاشتراكية عند ذاك نظاماً لا تاريخياً يمكن لكتلة كادحين غير محددي الملامح الطبقية أن يقيموها بمجرد أن ينوب عنهم حزب يتحدث باسمهم وينجز مهمات لصالحهم وباسمهم، من دون أن نعرف من أي وعي أسطوري يستمد هذا الحزب رؤيته.

أوَليست مفارقة أن مواقف مهدي عامل واستنتاجاته الثورية تنطلق من مقدمات تصلح أن تكون أساساً لأشدّ التفسيرات يمينية للماركسية؟

ما يمكن قوله بشكل قاطع إن تشكلاً طبقياً بالصورة التي يعرضها مهدي لا يُنتج طبقة عاملة محددة الملامح تمتلك الحدود الدنيا من القدرة على الهيمنة، حتى وإن امتلكت في مفهومها النظري طابعاً هيمنياً، وليس هذا وضعاً مؤقتاً وفقاً لمفهوم مهدي. وعند ذاك فمن أين ينجم منطق الثورة الاشتراكية؟ ان الحل الوحيد هنا هو قيام مجموعة من الانتلجنسيا بقيادة كتلة برجوازية صغيرة في طريق «تطور لا رأسمالي»! وإن لم نتبنّ هذا الاتجاه، أي إن لم يسر التطور وفقاً لما يريد مهدي، ألا يقدم هذا التفسير المبرر الضروري لا لإمكانية بل لحتمية وصول «البرجوازية الصغيرة» إلى السلطة؟

الواقع ان نظرية التطور اللارأسمالي انطلقت من أسس مشابهة لكنها عدّلت الاستنتاج السياسي المتعلق بالبرجوازية الصغيرة بشكل أكثر منطقية. فهي الأخرى تنتقل من هذا الوصف، لكنها إذ تسلّم، مثل مهدي، بأن هذه السلطات برجوازية صغيرة، تأخذ الجانب الآخر من تذبذبها (أي باتجاه موقع الطبقة العاملة) بنظر الاعتبار فترى أن دفعاً قوياً من جانب حزب الطبقة العاملة يمكن أن يشلّ تحولها بالاتجاه الآخر، أي باتجاه التحول إلى برجوازية.

إن الدور الضروري لقيادة الطبقة العاملة، الذي يدركه مهدي بحس مناضل

عميق، لا يمكن أن ينجم عن هذا البناء النظري بل من منطلق نظري مختلف كلياً، هو هذا الذي يسلّم بإمكانية التطور الرأسمالي في البلدان التابعة، أي بإمكانية حدوث تطور كبير في القوى المنتجة يمهد الشروط لتفسخ النمط قبل الرأسمالي المسيطر على التشكيلة الاجتماعية. وفي هذا الظرف بالذات يحتدم الصراع بين برنامجين، أو بين أفقين للتحول (أو لكسر الإطار البنيوي على حد تعبير مهدي)، أحدهما برنامج الطبقة العاملة وممارستها السياسية والثاني البرنامج البرجوازي (الذي لا يزال يسمّى برنامجاً برجوازياً صغيراً في معظم الأوساط الماركسية العربية) والممارسة السياسية للبرجوازية التي تلجم تطورها العلاقات قبل الرأسمالية فتظهر في صورة مفقرة، راديكالية توحي بأنها برجوازية صغيرة. وغياب هذا الفهم لطابع التناقض في المعسكر المعادي لسيطرة الطبقات الاجتماعية قبل الرأسمالية هو الذي أوقع في أخطاء جسيمة، وفاقم هذا الخطأ أن وجود مصلحة مشتركة لنمط الإنتاج الرأسمالي بنقيضيه البرجوازية والطبقة العاملة بالقضاء على العلاقات قبل الرأسمالية أوحى أن هذه الطبقة القائدة الجديدة ليست إلا برجوازية صغيرة منحازة إلى مواقع الطبقة العاملة (أو ديمقراطية ثورية) ولهذا كان كل إجراء يزيح القيد عن التطور الرأسمالي (بما في ذلك محاربة البرجوازية التجارية والمالية لدفعها للتوجه نحو ميادين الإنتاج) يوصف بأنه اشتراكي.

هذا التفسير، يبيّن، كما نظن، لماذا تدخل حركة الطبقة العاملة في طور جديد كلياً ما إن تفلت فرصة قيادة معسكر الطبقات المناهضة للوضع قبل الرأسمالي من يدها، ولماذا تطرح عليها مهمات جديدة تتطلب اصطفافاً جديداً في داخل المعسكر الطبقي النقيض للبرجوازية وفي داخلها هي بالذات، فلا تعود قضية التحرر الوطني بالصورة السابقة، ولا تتخذ المهمات الوطنية الشكل السابق.

١١ ـ حول مفهوم التحرر الوطني

تعمّدنا أن نؤجل إلى خاتمة البحث مناقشة النتائج المترتبة على مفهوم مهدي عامل للتبعية، بعد أن أشرنا لهذا المفهوم في فقرات سابقة.

تبدو فكرة أساس التبعية الناجم عن التبادل غير المتكافىء مقحمة على بناء مهدي

عامل وقد أوضحنا أسباب ذلك، ولهذا فإنه لا يطورها إطلاقاً ويكتفي بالإشارة لها في فقرة صغيرة، فيما يدور كل تحليله في إطار ثنائية الطرف التابع والطرف المسيطر وعلاقة التبعية التي تشد الأول إلى الثاني بعملية لا فكاك منها ما دامت «علاقات الإنتاج الكولونيالية» باقية سواء بشكلها التقليدي أو «المتجدد» (في ظل «البرجوازية الصغيرة»).

ولأن التبعية هي (تبعية بنية لبنية) قبل أن تكون «تبعية طبقة لطبقة» فإن الاستنتاج الضروري من ذلك، والمتساوق مع بناء مهدي النظري كله هو: أن لا خروج من التبعية إلا «بكسر إطارها البنيوي» بالانتقال إلى الاشتراكية.

التبعية إذن بنية جامدة، لا مجال فيها لأي تدرّج، فإما أن يكون البلد تابعاً أو أمبريالياً ضمن النظام الرأسمالي، واما أن يكون متحرراً أي اشتراكياً أو انتقالياً إلى الاشتراكية. من هنا تبدو فكرة التبادل اللامتكافىء مقحمة على بناء مهدي، لأن أساس لاتكافؤ التبادل هو التفاوت في الانتاجية الذي ينتج عنه بالضرورة شبكة واسعة أو هرم متدرج من الروابط ضمن النظام الرأسمالي نفسه، نظراً لأن تفاوت إنتاجية العمل لا يمكن ضمن ثنائيات من نوع عالي الانتاجية وقليل الانتاجية.

أياً كان الأمر فقد أوضحنا، من جانبنا أن تفسير التبعية بالتبادل غير المتكافىء، تفسير غير تاريخي. إذا أريد له ان يفسر لا العملية التي انطلق منها ربط البلدان التابعة بالدول الرأسمالية المتطورة، بل تفسير تكون البنية المميزة لنظام الإنتاج في بلداننا.

ويبدو أن مهدي نفسه لم يمتلك فكرة نهائية واضحة عن المحتوى الملموس لعلاقة التبعية التي يقوم عليها كل بنائه. لكنه يدرك بالطبع أن هذه العلاقة قائمة وأساسية. يتضح هذا مثلاً من مقارنة مقاليه اللذين نُشرا عام ١٩٦٩ بالجزء الثاني من عمله الذي ظهر عام ١٩٧٦. يقول في المقالين إن الصناعة، ضمن العلاقة الكولونيالية، لا يمكن أن تكون، في البلد «المتخلّف» إلا صناعة استهلاكية، إلا أن الاستعمار، في بعض الظروف المعينة، بوسعه أن يتخذ موقفاً ذكياً من هذه الطبقة فيكون سنداً لها بدلاً من أن يكون عدوها. إن تطور الصناعة كصناعة استهلاكية في البلد

«المتخلّف» لا يتنافى مع الاستعمار في شكله الجديد، بل يمكن أن يكون قاعدة لتطور هذا الاستعمار» (في نمط..، ص ٢٣٤ ـ ٢٣٥).

وحين كتب الجزء الثاني كانت تجربة البرازيل وبلدان أخرى واضحة الدلالة «إن وجود علاقة التبعية البنيوية التي تربط إذن تطور الانتاج الكولونيالي بتطور الإنتاج الامبريالي لا يقوم على أساس من عدم وجود الصناعة في الانتاج الأول...أو قل إن وجود هذه العلاقة لا ينتفي بمجرد وجود التطور الصناعي في تطور الإنتاج الكولونيالي، لأنه يقوم على أساس من وجود بنية الإنتاج الكولونيالي بالذات... إنما يظل التطور الصناعي في إطار هذه البنية بالضرورة بشكل يحدده فيه ـ كمّاً ونوعاً ـ تطور الرأسمالية الامبريالية وتبعيته البنيوية له... حتى وان وصل إلى ما يسمى بالصناعة الثقيلة، أي إنتاج وسائل الإنتاج نفسها. كما هو الحال في الهند أو في البرازيل» (في نمط...، ص ٨٢ ـ ٨٣).

لن نعلق على تجريبية هذين النصّين ولا على لغتها القاطعة التي تحيل كل مشاهدة من الواقع إلى علاقة سببية «بالضرورة». هذه التجريبية كانت تصدم منظّري التبعية كذلك، حين كان منطق الثورة العلمية التكنيكية يفاجئهم بظهور أشكال جديدة من تقسيم العمل الرأسمالي العالمي تفضح بؤس مفاهيم المركز والمحيط، والمتروبول والافلاك وعجزها عن تفسير التبعية، مما دفع فالشتاين إلى محاولة إنقاذ بناء مدرسة التبعية بابتكار مفهوم هجين هو «شبه المحيط Peripher ـ Semi»[٢٢]، فيما خرج ف. كاردوزو بمفهوم «التطور التابع ـ المشترك ـ dependent associated dev»[٢٣]

لكن الوصف «النظري» لما يجري أمام أعيننا ليس نظرية، حتى وإن تزيّن بعبارات فخمة. والاكتفاء بالتبعية والعلاقة الكولونيالية من دون تمييز لمستويات الارتباط بالامبريالية لن يقودنا إلى شيء. لأنه يدلنا على الفارق النوعي (الاختلاف

---

(٢٢) **Immanuel Wallarstein,**«The Capitalist World - Economy», Camb. University Press, Editions de la Maison des Sciences de L'Homme, Paris, 1979.

(٢٣) نقلاً عن: **J.A. Kahl,** « Modernization, Exploitation and Dependency in Latin America», Trans-action Books, New Jersey, 1979, p. 136.

بين التابع المسيطر) والكمي (تفاوت التطور بين بلدين رأسماليين متطورين)، فحين «يوافق» مهدي (أو كاردوزو) على أن التصنيع وتصنيع وسائل الإنتاج لا يتعارض مع بقاء العلاقة الكولونيالية، فإن موافقتها هذه لا تفسّر لنا لماذا تبقى البرازيل أو كوريا الجنوبية تابعة في حين أن البرتغال أو أميركا أو اليونان ليستا كذلك (ونتعمّد هنا اختيار مستويات تطور تقني متقاربة). وحين يقول لنا مهدي أن التبعية تبعية لأنها تبعية فاننا لا نحصل على معرفة بالفارق بين ارتباط مصر عبد الناصر بالامبريالية وارتباط عمان أو جمهوريات الموز في أميركا الوسطى بها، بل لن نفهم الفارق بين تبعية مصر الخديوي للامبريالية وتبعية مصر الناصرية لها.

وهذه هي النتيجة المنطقية لغياب التشكيلة الاجتماعية ـ الاقتصادية وتحولاتها المادية عن مركز التحليل. فالاستعمار يصبح ذاتاً ذكية تملي رغباتها والبرجوازية الكولونيالية المتجدّدة تدخل في صراعات مع الامبريالية وتقوم بإصلاحات ولكن من دون معرفة نتائج هذه الصراعات والاصلاحات وآثارها على علاقات الإنتاج القائمة «فإن موقف العداء من الامبريالية يتحوّل في النهاية، بفعل آلية الصراع الطبقي، أي بفعل تحرّك هذا الصراع في شكل تحدده، ببنية علاقات الإنتاج القائمة، إلى موقف من المساومة ثم التحالف التبعي مع الامبريالية، أو قل انه يتخذ شكلاً «معيناً من «الاستقلال» عن الامبريالية أو «الحياد» عنها هو شكل من تجدد علاقات التبعية البنيوية لها» (في نمط... ص ١١٧)

نعم «في النهاية» يتحوّل الموقف، ولكن كيف، ولماذا، وهل إن الشكل المتجدّد هو الشكل «القديم»؟ ففي النهاية تصالحت البرجوازية والارستقراطية القديمة، لكن انكلترا ترسملت، وفي النهاية أبقت ألمانيا وإسبانيا على مؤسسات إقطاعية ضخمة لكنهما ترسملتا؟

لنوضح، باختصار.

إذا كان تقديس تطور القوى المنتجة يوقع النظرية السوفياتية التقليدية للتبعية في وهم اختزال الاستقلال إلى تراكم التطور الكمي في هذه القوى الذي يُفترض فيه أن

يؤدي تلقائياً إلى قلب علاقات الإنتاج، فإن تقديس الفارق النوعي يوقع مهدي (ونظرية التبعية) في إرادية سياسية تجعل التحرر قطعاً يحدث مرة واحدة نتيجة الانتقال إلى الاشتراكية.

والحال أننا إذا اعتبرنا التبادل اللامتكافىء أساساً للتبعية، فلن نفهم لماذا يؤدي الانتقال إلى الاشتراكية إلى التحرر، إلا إذا اعتبرنا هذا الانتقال عزلاً للبلد الاشتراكي عن العالم الرأسمالي وهو تصور تجاوزته الوقائع، فضلاً عن عدم إمكانيته نظرياً. ذلك أن تفاوت إنتاجية العمل، وتفوّق العالم الرأسمالي اقتصادياً سيبقي عملية التبادل اللامتكافىء لفترة طويلة، وهو ما يشهد عليه اضطرار كوبا إلى تصدير قصب السكر واستيراد مواد مصنّعة إلى يومنا هذا (بل وقيام البلدان الاشتراكية الأوروبية بما فيها الاتحاد السوفياتي بتصدير المواد الخام والأولية إلى العالم الرأسمالي حتى هذا اليوم).

إن البنية التابعة، كما نفهمها، هي **تشكيلة تنفصم فيها بنية الإنتاج عن بنية الاستهلاك** وهذا هو جوهر التبعية، الذي يفسر لنا بقاء التبعية في ظل سيطرة الرأسمالية على تشكيلاتنا الاجتماعية من جهة، ويفسر لنا انتقال هذه التبعية إلى مستوى «أكثر تكافوءاً» في ظل هذه السيطرة من جهة أخرى. كما يفسر لنا لماذا تظهر هذه الأنظمة للأمبريالية بمظهر «الاستقلال» و«الحياد» والتعامل من «موقع التكافؤ» بين دول مستقلة تقف على قدم المساواة من بعضها البعض.

هذه القضية حاسمة الأهمية، كما نظن، من زاوية آثارها السياسية والاجتماعية التي لا يكفي المجال للتوسّع فيها، ولكن نشير باختصار إلى أن هذا الفهم ربما قدم لنا عناصر تفسير للظواهر المسمّاة بالنزعة الاستهلاكية في مجتمعاتنا، وربما فسّر لنا لماذا لم يعد شكل العداء الجماهيري للتغلغل الامبريالي في منطقتنا يتخذ شكل الخمسينات، ولماذا بات الخطاب الايديولوجي للأنظمة الرأسمالية في بلداننا قادراً على إقناع قطاعات واسعة من السكان بأن علاقته التبعية بالامبريالية هي علاقة تكافؤ؟ ولماذا تستطيع هذه الأنظمة القول بأنه كانت هناك مجابهة مع الامبريالية (تأميم قناة السويس، حرب أكتوبر، تأميم النفط...) انتهت بتحقيق **الانتصار**،

بمعنى انتهاء المجابهة، ولماذا تستطيع هذه الأنظمة مساواة الوطن بالنظام ومساواة معارض النظام بمعارض الوطن... إلخ.

من جهة أخرى إن كان تحديدنا لجوهر التشكيلة التابعة صحيحاً، فلا بد من عدم الوقوع في ميتافيزيقية جديدة تصور هذا الانفصام بين بنيتي الإنتاج والاستهلاك معطى ثابتاً متماثلاً وخالداً. إن تطور القوى المنتجة (في ظل التبعية نفسها) يولد الأساس المادي لنقض التبعية، وهنا يتحدد نقد النظرية السوفياتية التقليدية، لا لأنها تولي اهتماماً لتطور هذه القوى، بل لأنها تعطي هذا التطور أولوية مطلقة.

إن شروط تكوين آلية موحّدة تتكوّن في ظل التبعية نفسها، مع ارتقاء التصنيع. بمعنى أن إمكانية تطور عملية الإنتاج بارتباط مع بنية الاستهلاك تتولد مع تطور القوى المنتجة في المجتمع التابع، وهذا ما يجعل صيغ «المجتمع الاستهلاكي» تنعكس بحدّة في وعي الناس في هذه المرحلة لا قبلها. وبدهي فإن تولد هذا الشعور في هذه الفترة لا غيرها مرتبط بشكل وثيق بصعود الرأسمالية وهيمنة قيمها على المجتمع. فالمجتمع قبل الرأسمالي كان يؤبد انقسام الطبقات في وعي الناس أنفسهم بجعل الطبقات طوائف منعزلة لا تطمح احداها إلى الحلول محل الأخرى. ولكن مع صعود البرجوازية وقيم الصعود الفردي (هذا الذي يسميه مهدي وكثيرون برجوازية صغيرة لأنهم لا يرون في الصعود الفردي حراكاً مميزاً للرأسمالية)، يصبح تقليد نمط استهلاك المحظوظين حقاً للجميع ان امتلكوا المال الكافي، لهذا تصبح عملية الاستهلاك المظهري عملية «جماهيرية» إن صح التعبير.

إذا صح هذا التفسير سنتوصل منه إلى أن ثنائية التبعية / السيطرة محدودة القيمة التفسيرية لأنها لا تصنّف البلدان التابعة وفقاً لتدرّجها في التقسيم الرأسمالي للعمل، إذ ان مثل هذا التصنيف يتطلّب تصنيف تلك البلدان أصلاً وفقاً لعلاقات الإنتاج السائدة فيها، وقدرة كل من هذه العلاقات على استيعاب قدر محدد من تطور القوى المنتجة.

من هنا كان ربط مهدي للتبعية بالاشتراكية تفسيراً للماء بالماء Tautology إذ ما

دامت مستويات الارتباط بالنظام الرأسمالي العالمي غير متميزة في تحليله فإن التبعية تعني أي ارتباط بالنظام الرأسمالي، وعليه نتوصل بانبداهة إلى أن لا قطع مع الرأسمالية إلا بالاشتركية!

يتطلب ذلك الانتقال إلى قضية أشرنا لها في بداية البحث هي « التحرر الوطني » التي تقتضي بدورها مجابهة جريئة لبعض المفاهيم التي ألفناها فلم نعد ندقق في محتواها (أما كان مهدي يحذّرنا من البداهة؟).

إذا قلنا إن لكل مرحلة من مراحل رسملة بلداننا مستوى معيّناً من العلاقة (غير المتكافئة بالتأكيد) مع النظام الرأسمالي العالمي يتوافق معها، فلا بد أن نفهم كذلك أن التحرر الوطني عند ذاك لن يكون معطى أو أجراء ينجـز بقطع، مثله مثل الاصلاح الزراعي أو التأميم... إلخ. إنه عملية طويلة من إعادة تركيب بنية الإنتاج في ظل علاقات إنتاج قادرة على تأمين التطور في هذا الاتجاه وذات مصلحة في تأمين تطور كهذا. وغياب هذا الفهم، كما نظن، هـو الذي سـاهـم في نجاح الايـديـولـوجيـا البرجوازية في غرس الاحساس عند قطاعات واسعة بانتهاء المجابهة مع الامبريالية، بل وبالترحيب أو على الأقل بالموافقة على التعاون معها بحجج باتت معروفة. لهذا السبب لا بد من القول إن سيادة الرأسمالية ساهمت إلى حد كبير في تخفيف حدة النظرة الشعبية المعادية للامبريالية لأن هذه الأنظمة غذّت الوهـم بـانتفـاء حـالـة التبعيـة والاستغلال.

إن كان هذا الاحساس نابعاً من وهم طبقي، فإنه لا ينعزل عن قاعدة مادية تغذيه، هي أن التبعية تتخذ في هذه المرحلة بالذات (لا قبلها) شكل التبادل غير المتكافىء، الذي ينطلق ظاهرياً من عملية تبادل تبدو متكافئة لمنتجات تطرح في السوق العالمية، مما يخفي طابع التشكيلة التي تقوم بالمبادلة وبقاءها تابعة.

إلامَ يقودنا هذا؟ إن التحويل الأساسي الذي ينتج تغيير العلاقة بالامبريالية هو تحويل في علاقات الإنتاج داخل التشكيلة التابعة نفسها. وهذا ما يؤكده مهدي حين يتحدث عن الثورة الاشتراكية كمخرج من التبعية، لكن ما الذي ينطوي عليه قول كهذا؟ ألا يعني أن المحدّد الحاسم هنا هو علاقات الإنتاج (المتـأثـرة بـالتـأكيـد

بشروط التبعية) وليس العلاقة الكولونيالية؟ معنى هذا أن أيّ تغيير في العلاقة التابعة يجب أن ينصب بالضرورة على إنجاز مهمات في داخل البنية الاجتماعية ذاتها.

مشروعة، إذن، ردة فعل مهدي على الفصل بين تناقضين أحدهما وطني والثاني إجتماعي، وعلى إهمال الوطني الصالح الاجتماعي باعتبار الأول مهمة البرجوازية والثاني مهمة البروليتاريا. لكن ردة الفعل المشروعة لا تقدّم حلاً للقضية حين تكتفي بالقول إن التحرر الوطني هو الثورة الاشتركية.

إذ لما لم يكن للطبقات المسيطرة في البنية الكولونيالية وجود مستقل حقيقي، أي وظيفة اجتماعية في بناء مهدي، بل هي تمثل في وجودها وجود السيطرة الامبريالية فحسب، فإن «التحرر الوطني، أو العداء للامبريالية، هو الشكل التاريخي المميّز لصراع الطبقات الكادحة، في إطار علاقات الإنتاج الكولونيالية ضد الطبقة أو الطبقات المسيطرة» (في نمط...، ص ١١٤).

وهكذا يشتق مهدي التناقض الطبقي من التناقض الوطني، فلا يحدّد معنى قاطعاً لهذا التحرر الوطني، ولا مؤشرات قاطعة لمعنى التبعية.

إذا قلنا إنه ليس ثمة تناقضان، أحدهما وطني والآخر إجتماعي، فلأن الصراع الطبقي المحرّك لعملية التطور التاريخي واحد، ينتج مظاهر مختلفة. فللتناقض الطبقي مظهر وطني على الدوام. وقد يكون هذا المظهر مسيطراً في مرحلة معيّنة فيما لا يكون كذلك في أخرى. وعليه فليس ثمة إمكانية لرفع تعبير سياسي مثل «التحرر الوطني» إلى مستوى المقولة العلمية؛ لأنه، إن صح القول، الوصف السياسي لآثار تغيّر أو مجموعة تغيرات في داخل التشكيلة الاقتصادية ـ الاجتماعية على وضع التشكيلة كلها داخل النظام الرأسمالي العالمي.

★ ★ ★

إن بدا الخلاف والنقاش مع مهدي شديد الحدّة، فلأن المفكر والمناضل مهدي علّمنا أن «المناقشة من الموقع الواحد، وعلى أرض الفكر الواحد، شاقة شاقة». وإن ركزّ هذا البحث على جوانب الاختلاف السجالية، فلأن مهدي يكره الاطراء

والمديح ويطالب بالنقد . لقد أراد قتلته طمس فكره. لكن هذه المناقشة الشاقة تثبت كم هي حيوية أفكار مهدي ومثُله وقضيته.

يكفي أن فكره المتوقد الحاد الناقد أجبرنا على الخروج من كسلنا الفكري. ويكفي أن عمق أفكاره وأطروحاته استفزنا لتطوير أفكار تظل محك مصداقيتها الممارسة. وهذا ما يطمح له مهدي. فليس ثمة حقائق خالدة في العلم، ومن يخشى تخطئة أفكاره، لن ينتج إلا أكثر العموميات ابتذالاً. فمن مهدي تعلّمنا أن « كل ممارسة نظرية يكتنفها خطر الوقوع في الخطأ. فليكن الخطأ دعوة منا إلى النقد الصريح. وكل نقد ممارسة أيديولوجية هي حياة الفكر عند الشيوعي، وليس من شيوعي يقبل بموت الفكر فيه » (في التناقض..، ص ١٧٧).

د. رفعت السعيد

في الرد على مفهوم: نمط الانتاج الكولونيالي

[مجرد محاولة.. لاستكمال الحوار]

بينما كانت السيارة تبتعد عن مطار بيروت بـاتجاه فنـدق « البـوريفـاج ».. ابتسم الرفيق كريم مروة (نائب الأمين العام للحزب الشيوعي اللبناني ـ حالياً) وسألني في هدوء... أتعلم أنك شُتمت؟ وسألت: من شتمني؟ فأجاب بالهدوء ذاته: واحدٌ من رفاقنا.

وواصلنا الطريق.. في الفندق طالعتُ مقال مهدي عامل في مجلة « الطريق »... وطلبتُ أن أقابله، كان في الجنوب وأنا لم أبقَ في بيروت سوى يوم واحد.

وعدتُ إلى هلسنكي ومن هناك أرسلتُ إلى « الطريق » ردًّا عاصفاً تفضّلتْ بنشره. كان ذلك عام ١٩٧٣.

وبعدها بعدة أسابيع عدتُ إلى بيروت. وفي فندق «البوريفاج» دخل كريم مروة إلى غرفتي مصطحباً كتلة من التألّق. بشرة سمراء، لحية مسترسلة في زمن لم تكن فيه اللحى قد أصبحت موضة العصر، عينان لامعتان بأكثر من المعتاد.

صاحِ كريم: هاك من شتمك، إجلسا معاً، تشاتما، تناقشا، تشاجرا.. ولكن حذارمن نقاشكما الصاخب على صفحات الجرائد.

جلس مهدي عامل (وعلمتُ من البداية أنه ليس اسمه الحقيقي) عاصفاً، تزاحمت اعتراضاته على ما رددتُ عليه، ثم ما لبث أن هدأ... تشعب النقاش، كنّا نختلف مع كل جملة. كنت أتكلّم بعفوية وهو يصحّح أو بالدقة يلجمني مع كل كلمة. أدركتَ أنه من ذلك النوع الذي لا يترك ثغرة فيما يسمع أو فيما يكتب..

اختلفنا بأكثر ما اتفقنا، في كل التفاصيل كنّا نجد نقط اختلاف، خاصة وأنه لا يسمح بلمسة اختلاف تمرّ دون أن يتشبث بها. كان يعتبر أن المرور على ملاحظة دون تسجيلها تهاون في حق النقاش المحدّد والتدقيق العلمي.

فجأة استقامت قسمات وجهه وتبدّت ابتسامة ساحرة وقال: أتعرف أنني حللت اللغز؟ ودون أن يترك مساحة لسؤال، واصل حديثه كأنه يخاطب نفسه قائلاً: أنت بدأت دراستك النظرية من النهايات من لينين أو من أتوا بعده.. أما أنا فقد بدأت بالبدايات بما قبل ماركس... درست هيغل وأعيش الآن مع ماركس وانجلز. لهذا نكاد نتكلم بلغتين مختلفتين.

واقترحنا حلاً سعيداً: أن نحاول الاقتراب، وقدرنا أن ذلك يحتاج لعامين على الأقل أصعد أنا أو أحاول نحو ماركس، ويقترب هو أو يُسرع بالاقتراب من لينين.

تواعدنا.. وتعاهدنا، قبّلني بحنان وافترقنا، ولم نفِ بوعدنا، التقينا بعدها مرتين أو ثلاثاً، على عجل كنّا نلتقي، مرة على عشاء وأخرى في لقاء عابر... وكنّا نتعاهد، ونتخاسب كلّما اقتربنا. ونجدّد الاتفاق.. دون أن نجد الوقت الكافي لتنفيذ اتفاقنا.

لكن حوارنا الأول والذي استغرق أكثر من ثماني ساعات أنبت في ذهن كل منّا عديداً من الاتفاقات والتساؤلات والمحاذير.. ولقد أثمر هذا النقاش بعض التوافقات.. أو الملاحظات المتبادلة. أبدأ فأورد بعضاً منها:

عن إشكالية التعبير المسقوف:

كان مهدي عامل يكاد يتأوّه وهو يتحدث عن محدودية إمكانيات التعبير، وعن الممكنات المحدّدة سلفاً لسقف أي انطلاق فكري في لبنان - وكنتُ أردّد الشيء ذاته عن مصر.

عن حاله هو، تحدث عن الضوابط الطائفية، والمحدودية المرتبطة بتحالفات سياسية مفروضة أو مفترضة، والمفكّر هو أيضاً سياسي. والسياسي يتحسّب الكلمات لأنها لا تُحسب عليه وإنما على حزبه، والسياسي هو بالضرورة يتحسّب الكلمات كي لا تفلت إحداها فتفسد أداء أو ترتيبات حزب بأكمله.. ويضطر المفكر مهما كان لامعاً أن يوقف انطلاقه أمام حاجز السياسة وأن يلتزم بها.

فإرادة السياسي تفرض نفسها على معنويات وممكنات المفكر، وتحدّد له سقفاً لا يجوز له أن يتجاوزه.

وتمضي الأيام بلبنان ويخفق قلبي كلّما تذكرت تململ مهدي عامل من محدودية السقف اللبناني في ١٩٧٢، ينمو العنف وتنمو العسكرة، وتنمو الطائفية، والتحالفات تصبح مسألة حياة، وخيام الفكر الغيبي تنشر سُحُبها الكثيفة.

ويصبح السقف المانع لانطلاق المفكر مكوّناً من طبقات كثيفة، والمحاذير تتراكم، فكيف للفكر أن يثقب ذلك كله ليفلت؟ فإن امتلك القدرة والإرادة والشجاعة، فهل يسمح له حزبه؟ بل هل يسمح لنفسه..؟ لكنه مع ذلك ورغم ذلك يواصل الابداع لدرجة تثير الدهشة.

عن إشكالية المحدودية الجغرافية:

وكيف حال مفكّر يحاصره الزمان والمكان معاً؟

فلقد قيّده الزمان كما رأينا، ثم أعاد المكان محاصرته. فلبنان الصغير، المليء بعشرات الفصائل والمنظمات والأحزاب واللجان والكتّاب والمفكرين والسياسيين ومدّعي السياسة، وبالصحف والمجلات ودور النشر..

لبنان المحدود المساحة والمزدحم بالتيارات والصراعات (فلسطينية / فلسطينية... أو فلسطينية / لبنانية.. أو لبنانية / لبنانية).. لبنان هذا كان الكتّاب فيه أكثر من القراء. وعدد ما تُصدره المطابع من صحف ونشرات ومجلات وكتب وملصقات أضعاف أضعاف عدد السكان.. فمن يمكنه أن يقرأ، أو حتى يمكنه الانتقاء؟

لبنان صغير، محدود، مشحون، مُثقل، الآن يستنزفه، واللحظة العابرة، كل لحظة عابرة مشحونة بحدث أو بأحداث تجعل من التفكير التأصيلي ترفاً ومبالغة في الترف، والمتابعون أو المهتمون إن وجدوا فهم قليلون.

ويحتاج المفكر ليس إلى مجرّد اقتدار المبدع، ولا شجاعة القول، وإنما وقبل كل شيء إلى شجاعة انتزاع النفس من هموم اللحظة ومواجهة أناس كهؤلاء بأبحاث في الفلسفة..

شجاعة أن تكتب لأناسٍ لا يجدون القدرة على القراءة، ويعتبرون كل ما تبدع نوعاً من «خلو البال» في زمن صعب ومرير.

لكنه ظلّ يحاول، يُلحّ، يصمّم، لأنه أمسك بالخيط الصحيح، أن البحث عن «العام» هو المدخل الحتمي لفهم «الخاص».

ثم تتفجّر كل الاشكاليات:

ويتفجّر معها الوطن ذاته، بحيث يكون الاستقرار المرتّب لدقيقة واحدة أمراً غير متوقع ولا هو ممكن، فكيف يمكن للمفكر أن يواصل الإبداع، وللفيلسوف أن يثمر؟ كيف؟ ومتى؟ ولمن؟

الجميع أطلق النار على الجميع، واشتعل لبنان اشتعالاً مجنوناً، فكيف ظلّ المفكر محافظاً على لحظة اتزان واحدة؟

ومع ذلك، يواصل مهدي عامل ـ وبإصرار غير معتاد ـ الكتابة.

ذات يوم كتبتُ له رسالة متسائلة: كيف تكتب ومتى؟ بل ولمن تكتب وسط هذه العاصفة المستديمة؟ وكان ردّه هادئاً وباسماً كعادته: أكتب للحاضر وللمستقبل معاً، أم تراك لم تعد ترى الغد الآتي؟

ويواصل الرجل إطلاق الأفكار على أعداء التقدم، وأعداء الحياة، ويردّون عليه فيطلقون ما يمتلكون.

كلٌّ حارب بما يمتلك، هو فكراً، وهم رصاصاً.

حوار حول المترادفات... والأسلوب:

وفي ردّي المكتوب عليه، توقفتُ أمام ما أسميته «اغتراب الكاتب عن مستوى وعي القارىء» وفي لقائنا الأول استخرجت من ذاكرتي مجموعة من التعبيرات البالغة التعقيد.

لم يكن الأمر مجرّد تركيبات لغوية غريبة عن المألوف، وتبدو مترجمة ترجمة مفتعلة مثل: ممارسيّة، توافق بنيوي، حدّ معرفي.. إلخ، وإنما كان أسلوباً متكاملاً ينهج فيه المفكر طريقة التعبير الحازم، الحاد، مما يصل إلى خاطره بغض النظر عما إذا كان الأمر مفهوماً أو مقبولاً من جمهور القراء، أو حتى من الكثيرين من متوسطي القامة من المثقفين، وهم النسبة الأغلب ممّن نتوجّه إليهم بكتاباتنا.

لكن مهدي عامل رفض بجزم وحسم، وأكّد رفضه لما أنتهجه أنا من محاولات التبسيط. وأسماه تسطيحاً للأفكار، بدعوى جعلها مفهومة، وافتقاد للحد الفاصل بين ما هو صحيح وما هو خاطىء بدعوى تقريب الأمر للأذهان. الفكرة عنده متكاملة مع الكلمة.. ولا مساومة.

قلتُ إن لكل كلمة مرادفها، فلنبحث عن مترادفات سهلة ولنبتعد عن المفردات المعقّدة أو الملتوية، وإن الأليق أن نكتب للناس ما يفهمونه حتى يتفهّموه، وإلا بَدَونا كمن يعزف لنفسه. لكنه أكّد أن أسطورة المترادفات غير صحيحة، فلكل لفظ معناه المحدّد، وأنه لا توجد كلمة يمكن استبدالها استبدالاً صحيحاً بأخرى.

ورفض ما أسماه الهبوط بالفكرة إلى مستوى التبسيط اللغوي.

وفي ختام هذه الفقرة من حوارنا حول الاسلوب أطاح بي إلى المقولة الأساسية ذاتها قال: أنتَ تقلّد الجيل الثاني أو الثالث، أما أنا فلم أزل أحاول كما حاول الجيل الأول.

وتوقّف حوارنا بلا اتفاق على هذه النقطة. ولكنني وبعد سنوات، وإذ عملت بنصيحته وبدأت في مطالعة ماركس بشكل أكثر تركيزاً.. اكتشفتُ العكس. فلقد كان ماركس وإنجلز، وبرغم صعوبة المرتقى، يطمحان بل ويقدمان بالفعل كتابات قادرة على أن تقترب من أفهام الناس. وبغض النظر عن بعض المحاولات الفلسفية فإنهما قد حاولا تبسيط وتوضيح أفكارهما مع احتفاظها بذات العمق.

وكتابهما المستعصي على الفهم العادي «الايديولوجية الألمانية» يقول ماركس عنه: «لقد تركنا مخطوطاته لنقد الفئران ولم نحاول نشره».

وفي محاولة للتبسيط استخدما في عدد من المؤلفات الأسلوب الذي كان سائداً فيما أُسمي بالكتابات العمّالية وهو أسلوب الأسئلة والأجوبة. وحتى في الكتاب الأكثر تأصيلاً «رأس المال» نطالع شرحاً مدرسياً، مبسّطاً، بل وإلحاحاً في التبسيط يستهدف تقريب كل فكرة وردت إلى الأذهان، بل وشرحها بأكثر من طريقة، وتقديم أكثر من مثال على فهمها. والأمثلة أكثر من أن تحصى. لكنني سأقدم واحداً أو اثنين لأوضح كم كان ماركس واضحاً بل وكم سعى كي يكون أكثر وضوحاً.

في باب «إنتاج القيمة الزائدة المطلقة»، يتحدث ماركس عن كيفية تحديد ساعات عمل النساء والأحداث فيقول «ويجب أن تتحدّد بداية يوم العمل بواسطة ساعة عامة ما، ولتكن أقرب ساعة للسكك الحديدية على سبيل المثال، ويجب أن يضبط جرس الفابريكة عليها. وصاحب الفابريكه ملزَم بأن يعلّق في الفابريكه جدولاً مطبوعاً بأحرف كبيرة يتضمّن أوقات بداية ونهاية العمل»[1].

ولقد اخترت هذه العبارة متعمّداً، فإن مراجعة النص تكشف أنه كان بالإمكان

---

(١) ماركس: رأس المال ـ المجلد الأول ـ الجزء الأول ـ دار التقدم ـ موسكو ـ الطبعة العربية (١٩٨٥) ص ٤٠٦.

تجاوزها، ولكن ماركس ألح في الإيضاح وفي التبسيط فالتزم بما لا يلزم، من توضيح وتفسير.

فإذا أردنا مثالاً ثانياً نجده في الفصل المعنون «إنتاج القيمة الزائدة النسبية» حيث يتحدث ماركس عن أهمية تطوير أدوات الإنتاج وتأثيرها في إنتاج القيمة النسبية فيقول: «وبفضل هذا الاختراع تستطيع زنجية واحدة أن تحلج ١٠٠ رطل من القطن في اليوم، علماً بأن إنتاجية المحلج ازدادت كثيراً منذ ذلك الوقت، وأن الرطل من ألياف القطن الذي كان إنتاجه يكلّف سابقاً ٥٠ سنتاً أصبح يباع فيما بعد بـ ١٠ سنتات وبربح أكبر»[٢].

وقد بدأ ماركس يشرح فكرته فأورد شروحاً اقتصادية ونظرية صرفة، ثم ضرب هذا المثال كنوع من الإيضاح، ثم عاد فضرب مثلاً آخر عن اختراع لفصل البذرة عن ألياف القطن. ثم ضرب مثالاً ثالثاً عن كفاءة الماكينة البخارية التي تحرّك المحراث البخاري... ويورد بالأرقام مقدار العمل وقيمته بعمل العامل وبدون هذه الآلة.

وهكذا يلّح ماركس إلحاحاً متكرراً لإيصال فكرته إلى القارىء... بسيطة ومفهومة. بحيث بدا في «رأس المال» كمدرّس يشرح ويلّح في الشرح حتى يصل إلى أفهام وإدراك كل من يقرأ. ولعل هذا منطقي فأنت تكتب لكي يقرأ الناس، والناس الذين تكتب لهم بحاجة إلى عون وليس إلى استعلاء.

ولم يكتمل حوارنا حول هذه النقطة، تفرّقت السُبُل، احتجزنا عنف الزمان وشغب المكان بعيداً عنْ بعضنا البعض. وأجبرنا على أن نكمل حوارنا من طرف واحد.

حول تعبير «الحد العرفي»

وبغض النظر عن ملاحظتي على اللفظ فقد اختلفت مع مهدي عامل على كيفية استخدامه، وعلى محاولة تحويله إلى فصل حـاد للتـدقيـق بين المعـارف والأفكـار

(٢) المرجع السابق، ص ٥٦٤.

الاشتراكية. ولعلّي قد اعتقدت أن الرفيق مهدي قد استخدمه كمسطرة حاسبة وحادة يقسم بها الفكر، واضعاً بها حداً فاصلاً بين هذا وذاك. ولعلّي قد اعترضت في حوارنا المكتوب والشفوي على ملاحظاته القاسية والحاسمة في آن واحد ضد قولي أو ادعائي بأن كتابات **نقولا حداد** هي من الكتابات الاشتراكية.

والآن وقد هدأت الخواطر، وتعمّقت الرؤى أو من المفترض ذلك، أعود لقراءة كتابات نقولا حداد فأزداد اقتناعاً بوجهة نظري.

الاشتراكية العلمية ايديولوجية طبقـة، الطبقـة العاملة.

والنظريات الرأسمالية ايديولوجية طبقـة، الطبقة الرأسمالية.

فماذا عمّا يتواجد بينهما؟

ماذا عمّن يعارض الرأسمالية ومنهجها وأسلوبها ويهاجمه، ولكنه لا يتفق بالكامل مع منطوق الماركسية وإن كان يقترب منها كثيراً في أحيان.. وقليلاً في مواضع.

ماذا عن هذا وهو كثير؟

لذلك وجهان.. أما أن يكون تحريفاً للاشتراكية لصالح الرأسمالية، أو ابتداء لرحلة الاقتراب من الاشتراكية.

ولا بد من التفريق بين الأمرين، والتدقيق في عملية التفريق هذه.

ذلك أنه لا يمكن في اعتقادي أن نرسم خطاً مستقيماً نقرّر به أن كل من تعدّاه في موضع منه ليس اشتراكياً ولو بأقل قدر.

ولا يمكن القول إن الكائن الاشتراكي اما أن يكون كاملاً متكاملاً، متّسقاً مع مجمل الفكر والنظرية أو لا يكون.

وهـل من الجائـز أن نقرر ببساطة أنه إذا كان كل ما هو ماركسي هو بالضرورة اشتراكي فإنّ عكس المقولة صحيح أيضاً، أي ان كل ما هو غير ماركسي متكامل، هو بالضرورة غير اشتراكي؟

فأين إذّن الاشتراكية الخيالية، وأين اشتراكية الدولية الثانية. بل وأهمّ من هذا

وذاك أين فعل الزمان والمكان؟ فهل ترديد مقولات تقترب من الاشتراكية في مصر في مطلع القرن العشرين يماثل بالضرورة محاولة ترديد تحريفات للاشتراكية في مصر الآن؟.

أليس بالإمكان اعتباره ـ في الماضي ـ برعماً لزهرة توشك أن تورق؟ بينما هو في الحاضر محاولة للتهرب أو الانتكاس أو التشويش. بل هل نعتبر أن ترديد مقولات اشتراكية غير دقيقة وغير ناضجة في أدغال أفريقيا السوداء يماثل محاولات تشويه الفكر المتعمد لدى بعض المفكرين الأوروبيين.

أليس في الأمر قدر من التعسّف. فحتى في الأديان.. الاسلام والمسيحية يتجاوز أصحاب العقائد عن بعض الفرائض إذا ما تناقض مع عنصر المكان أو الزمان، فكيف بالفكر الحي والمتجدّد؟

عن التبعية الكولونيالية، والبرجوازية الكولونيالية:

وهنا ـ وبرغم احترامي العميق لمهدي عامل ومقدرته الفكرية ـ لا أملك إلا أن أعلن اختلافي. ولقد أعلنته له. استغرق بضع ساعات من حوارنا، وأرسلته مرتين مضمناً اعتراضاتي الفكرية والمنهجية، ولأن مهدي عامل لم يزل قائماً وشامخاً بكتاباته وفكره، فلعلّ من حقه وحقنا أن نواصل حوارنا معه.

وبداية أقرر أن مهدي عامل وغيره من القائلين بهذه الفكرة قد اقتطعوا بعض اقتباسات من كتابي «الأساس الاجتماعي للثورة العرابية» واستخدموها على غير ما قصدت وعلى غير ما أعتقد أنه صحيح. ولقد يطول النقاش حول هذه النقطة لكنني سأكتفي بمجرد ملاحظات عاجلة معتمداً على فطنة القارىء وآملاً في سابق تعرّفه على هذه القضية الخلافية.

ولنبدأ بالتواريخ..

يقول مهدي عامل «لقد كان بالطبع لهذا الشكل الكولونيالي من التطور الاجتماعي أثره العميق في الحركة الخاصة بتكون البرجوازية في بلداننا.. ويمكن القول إن تاريخ تكون هذه الطبقة الكولونيالية (ويسمّيها أحياناً البرجوازية الكولونيالية)

هو في حد ذاته تاريخ تكوّن العلاقة الكولونيالية ذاتها ». ثم يمضي قائلاً: « تاريخ تكوّن الملكية الفردية للأرض في مصر، من حيث هو تكوّن البرجوازية الكولونيالية نفسها هو ١٦ سبتمبر ١٧٩٨ حين صدر قانون يضع النواة الأولى لنشأة الملكية الفردية للأرض الزراعية في مصر »[٣].

حسناً.. هل بالإمكان أن يكون قانون واحد أو يوم محدّد بداية محدّدة لنشأة طبقة اجتماعية؟ هذا سؤال يستحق اجابة مستقلة. لكن الإجابة سرعان ما تأتي عندما يتراجع مهدي عامل عن هذا التاريخ إلى تاريخ آخر... وإلى ثالث.

فإذا كان قد حدّد نشأة البرجوازية الكولونيالية بيوم ١٦ سبتمبر ١٧٩٨، فإنه يعود ليؤكد أنه وبعد هذا اليوم بكثير أي في عهد محمد علي باشا.. «إننا نتفق بالرأي هنا في أن **انعدام** (لاحظ دقة وصرامة كلمة **انعدام**) وجود طبقة برجوازية في مصر هو الذي حدد الشكل التاريخي لتلك التجربة (تجربة محمد علي) »[٤].

ونلمح الفارق ونسجّله، ونسجّل معه أن الخطأ يبدأ بتصوّر إمكانية تحديد « حدّ معرفي » يفصل باليوم وبالدقة بين نشأة طبقة وبين **انعدام** وجودها.

لكن ثمة ما يثير قدراً أكثر من الاعتراض.

فهو يقول: « إن سلسلة القوانين التي أدت إلى تكريس الملكية الفردية للأرض كشكل جديد من الاستغلال الطبقي »، وبالتالي إلى « تكوّن طبقة من الملاكين الزراعيين الكبار هي طبقة البرجوازية الكولونيالية أو الجناح الرئيسي من هذه الطبقة التي يكوّن كبار تجار التصدير والاستيراد جناحها الآخر ».

وأتوقف أمام المسميات « ملاكين زراعيين كبار » و« طبقة برجوازية كولونيالية »، وهما شيء واحد.

---

(٣) **مهدي عامل: « مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني »، القسم الثاني ـ « في نمط الإنتاج الكولونيالي » ـ دار الفارابي ـ بيروت ـ ط ٢ (١٩٧٨)، ص ٤٠.**

(٤) **المرجع السابق، ص ٥٧.**

وهذا ما أرفضه وما اعتقد أن الخلط بشأنه قد ورد نتيجة لعدم التعرّف على تفاصيل التطور التاريخي / الاجتماعي في مصر في نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين.

تلك المرحلة الخصبة والتي اعتاد الباحثون والمؤرخون أن يمروا عليها مرور الكرام والا يتوقّفوا أمام منحنياتها المتعرّجة بما دفعهم إلى الدهشة عندما شاهدوا طبقة برجوازية مصرية تنبع من رحم طبقة كبار الملاك العقاريين وليس في تناقض معها.

هذا الفارق بين تطور العملية الاجتماعية في مصر - وربما في بلدان أخرى لا أدعي قدرتي على التعرف التفصيلي على تاريخها - وبين تطوره في أوروبا، أثار في غيبة المعرفة التاريخية المحدّدة دهشة الكثير من الباحثين، وإذا بهم وفي عجلة من أمرهم يسعون إلى تفسير الأمر تفسيراً خاطئاً فأتوا بأقصوصة « البرجوازية الكولونيالية » التي هي ذاتها « كبار الملاك الزراعيين ».

ألم أقل إنهم شاهدوا طبقة تخرج من رحم طبقة فتصوروا - وهم مخطئون - انهما شيء واحد. ونسوا الفارق، والمحدد بين ما هو نمط استغلال شبه اقطاعي وبين ما هو نمط استغلال رأسمالي. نسوا الفارق بين أسلوبي الإنتاج - وعلاقتين مختلفتين من علاقات الإنتاج.

نسوا الفارق الذي حدّده ماركس بين علاقات الإنتاج في حالة « ملكية الأرض » وعلاقات الإنتاج في حالة « المصنع » ونسوا الفارق بين «الريع» (دخل مالك الأرض من عملية استغلال ملكية الأرض) « وفائض القيمة » (دخل الرأسمالي من عملية الاستغلال الرأسمالي عبر ملكية وسائل إنتاج محدّدة).

ولعلّ هذا الفارق هو الذي دفع مهدي عامل إلى الاستدراك عندما أكد أن « طبقة الملاكين الزراعيين الكبار هي طبقة البرجوازية الكولونيالية » فاستدرك قائلاً « أو الجناح الرئيسي من هذه الطبقة التي يكوّن كبار تجار التصدير والاستيراد جناحها الآخر » ونسي طبعاً المحاولات الناجحة والجادة للتصنيع منذ عام ١٩١٧ وما بعده.

وهنا تطرح أسئلة عديدة.

هل درس أصحاب هذا الرأي علاقات الإنتاج التي تواجدت في الملكيات الزراعية الكبيرة بمصر. هل درسوا نظام المزارعة الذي يشبه إلى حد كبير نظام القنانة في المجتمعات الاقطاعية وشبه الاقطاعية؟ هل درسوا بقدرٍ كافٍ من التأمّل نسيج العلاقات الإنتاجية في القرية المصرية أو المزرعة المصرية الكبيرة في مطلع القرن العشرين؟

هل لاحظوا نمو الطبقة البرجوازية المصرية... وإمكانياتها وتراكمات رؤوس أموالها، ونشاطها المصرفي المستقل، وأركز هنا على النشاط المصرفي ثم على المحاولات العديدة التي نشأت في مطلع القرن لتأسيس شركات مساهمة مصرية بما دفع كرومر ومن بعده كتشنر إلى استنكار هذه المحاولات والتحذير من الاستمرار فيها.

كتب كرومر في عام ١٩٠١ محذراً «أما فيما يخص أصحاب الأسهم من المصريين فاني أغتنم هذه الفرصة لتكرار التحذير الذي قلته من قبل وهو ان الذين يضعون أموالهم في الشركات يحسن بهم أن يتبصّروا»[٥].

هل درس أصحاب هذا الرأي كم التراكمات الرأسمالية التي تواجدت لدى التجار المصريين في مطلع القرن العشرين؟ هل طالعوا بيانات كهذه؟: «وفي هذه الغضون باع الدومين كثيراً من أطيانه.. باع تفتيش البدرشين لأخوان سوارس بثلاثة وثمانين ألف جنيه.. وكانوا قد اشتروا منذ سنتين تفتيش بني رافع بالصعيد لأحد أقباط أسيوط الأغنياء بمبلغ ١٣٢ ألف جنيه»[٦].

ويروي كرومر، عين الاحتلال ومنظّم شؤونه، واقعة أخرى «يجري كنز المال في مصر بدرجة لا يصدّقها أوروبي، ولقد بلغني منذ قليل من الزمن أن ثرياً مصرياً توفي عن تركة مقدارها ٨٠٠٠٠ جنيه ذهباً مخبّأة في أقبيته، وبلغني أيضاً أن فلاحاً

---

(٥) عن: أحمد رشدي صالح: «كرومر في مصر» ص٩٥.

(٦) صبري أبو المجد: مقال بمجلة «الهلال»، عدد ديسمبر ١٩٦٤، نقلاً عن مذكرات محمد فريد عن يومي ١٩ و٢٠ فبراير ١٨٩٣.

ميسور الحال اشترى ضيعة بنحو ٢٥٠٠٠ جنيه وبعد نصف ساعة من توقيعه على عقد المبايعة إذا بقطار من الحمير قد أقبل يحمل المال المطلوب وقد خبّأه في حديقته »[٧].

ويروي محمد فريد في مذكراته « في يوم ٢٣ فبراير ١٨٩٣ أشيع أن جماعة من ذوات مصر وفي مقدمتهم البرنس حسين باشا عمّ الخديوي وحيد باشا يكن، وعمر باشا مصطفى، شرعوا في إنشاء شركة زراعية يكون رأسمالها ٢٥٠٠٠٠ جنيه لشراء أرض من الدومين أو الدائرة السنية واستغلالها وجعلها شركة مساهمة قيمة كل سهم منها عشرة جنيهات مصرية.. وقد اكتتب كثير من الوطنيين وبلغت قيمة المبلغ المكتتب به ٢٠٠٠٠٠ جنيه »[٨].

..ولكن لماذا هذا النوع من النمو الملتوي للبرجوازية المصرية...؟

أولاً: نلاحظ أن كبار التجار المصريين الذين حققوا تراكمات أموال كبيرة (يمكن تقدير حجمها ليس من مجرد الإحصاءات وإنما بمتابعة صحف هذه الفترة ونمط الإنفاق والبذخ الذي تابعه كبار تجار وموسري هذا العهد)[٩] لكنهم وجدوا عائقاً دينياً (تحريم الإسلام للربا) في تحويل تراكمات أموالهم إلى إيداعات مصرفية أي تحويلها إلى « رأس المال ».

ثانياً: نلاحظ أن الاهتمام بشبكة الري والصرف واستصلاح الأراضي الزراعية، وبواسطة سلطات الاحتلال بهدف تحويل مصر إلى مزرعة كبيرة للقطن « خدمة لمصانع لانكشير »، هذا الاهتمام قد رفع بشكل ملحوظ من إنتاجية الأراضي الزراعية ومن ثم من ريعها، فإذا أضفنا إلى ذلك قرار بيع أراضي الدومين والدائرة السنية (بهدف تجريد الخديوي من سطوته كأكبر مالك للأرض في مصر وتحويله إلى

---

(٧) تيودور روتشتين: « دمار مصر » - ترجمة علي شكري - حاشية، ص ٤٤٩.
(٨) صبري أبو المجد، المرجع السابق.
(٩) ولمزيد من التفاصيل البالغة الدلالة يمكن مراجعة: إبراهيم المويلحي - « حديث عيسى بن هشام ».

مجرد أداة طيّعة في يد الاحتلال) إلى توافر إمكانيات شراء أو استصلاح مساحات ضخمة من الأراضي الزراعية.

هكذا نجد أسباباً ثلاثية مرتبطة ببعضها (تراكمات أموال - أرض معروضة للبيع أو للاستصلاح - ارتفاع في ريع الأراضي الزراعية) ونضيف إليها العنصر الديني ثم عنصر تعويق الاحتلال لعملية التصنيع وتأسيس شركات مساهمة.. الأمر الذي أدى إلى تحوّل مدخرات التجار.. إلى حيازة الأرض الزراعية بدلاً من التوجه الرأسمالي، والأسماء عديدة «عائلة الطرزي كانت أصلاً من كبار تجار القاهرة، ثم اشترت أرضاً في منفلوط وتكوّن لها رصيدها الأسري ونفوذها الاقليمي هناك، والبدراوي كان تاجر عطور مشهور.. إلخ»[10].

فإذا أضفنا إلى ذلك كله أن المحصول الأساسي للزراعة المصرية هو القطن، (في الفترة من ١٩١٠ - ١٩١٣ كانت نسبة القطن وبذرة القطن من إجمالي الصادرات المصرية تصل إلى ٩٠ ٪[11]).

وإذا كانت تجارة القطن تتم أساساً في البورصة (التي تمثّل أحد الأشكال الأرقى لعمليات التداول الرأسمالي) فإننا نجد أن كبار الملاك العقاريين المصريين يزرعون القطن بأسلوب انتاج وفي ظل علاقات شبه إقطاعية، ثم يبيعونه بأسلوب رأسمالي.

وبرغم ذلك كله فإن التطلّعات نحو الاستثمار لم تتوقف، بل لقد حققت نجاحات مرموقة منتهزة فرصة الحصار البحري الذي فُرض إبان الحرب العالمية الأولى. وفي عام ١٩١٦ كان في مصر خمسة عشر مصنعاً كبيراً تُدار على النمط الأوروبي ويصل مجموع عمالها إلى ٣٥٠٠٠ عامل»[12].

---

(١٠) لمزيد من التفاصيل راجع:

GABRIEL BAER - A History of Landownership in Modern Egypt - P 56.

(١١) Roger Owen-The Middle East and the World Economy-London 1981 -P. 214.

(١٢) Charles Issawi - The Economic History of the Middle East 1800 - 1919 - Chicago 1966, P. 45.

وفي عام ١٩١٧ تكوّنت لجنة التجارة والصناعة وانضم إليها عديد من الرأسماليين المصريين في مقدمتهم طلعت حرب واسماعيل صدقي. ثم بدأ طلعت حرب (كممثل متميّز وواضح للرأسمالية المصرية دعوته لبناء صرح مصرفي مصري (بنك مصر) ثم بناء صروح صناعية عديدة (شركات بنك مصر) لكننا نؤكد أن النمو الرأسمالي المصري قد ظلّ قزمياً بسبب الاحتلال ثم بسبب التبعية. لكن الوجود القزمي شيء وإنكار الوجود شيء آخر.

وعلى أية حال فإن اتخاذ قول متعجّل بدمج طبقتين متناقضتين معاً في طبقة واحدة أمر لا يتأتى ولا يمكنه أن يتأتى بدون دراسة وأسانيد وهو ما تنكره كل الوقائع التاريخية وكل التطورات اللاحقة.

وعلى سبيل المثال (وكمحاولة للتدليل على التعجّل، وعلى تأكيد وجهة نظرنا) هل يمكن تحديد طبيعة التكوينات الرأسمالية الأولى في بلد ما دون دراسة متأنية للحرف والحرفيين ومسار تطورهم أو للمدن وتعداد سكانها وتطور هذا التعداد ـ الحرفيون والمدينة هما دعامة التطور الرأسمالي، أليس كذلك؟ ودون خوض في التفاصيل نزعم أن دراسة متأنية ودقيقة لهاتين المسألتين لا تعطي أي مبرر لما توصّل إليه مهدي عامل.. بل على العكس تماماً (١٣)

ثم ماذا عن كل التطورات السياسية والاجتماعية اللاحقة.

أخيراً فإن ما أثار اهتمامنا بهذه المقولة، ودعانا إلى تفنيدها، هو أنها تقود بالضرورة ـ وقد قادت فعلاً ـ إلى موقف يساري متطرف، غاية في اليسارية وغاية في التطرف.

ولنقرأ ما توصل إليه مهدي عامل «لذا كانتِ عملية التحرر الوطني، من حيث هي بالضرورة عملية الصراع الطبقي الخاصة ببنية هذه العلاقات الكولونيالية، هي نفسها عملية الانتقال إلى الاشتراكية» (١٤).

---

(١٣) لمزيد من التفاصيل والدراسات الدقيقة والاحصائيات: Holt.

(١٤) **مهدي عامل**، المرجع السابق، ص ١١١.

إنهـا اليسارية مجسدة.. إنكار كامل لمرحلة الثورة الوطنية الديمقراطية ولمهامها وتحالفاتها، وإنكار كامل لمجمل التطورات الواقعية التي وقعت وتقع أمام أعيننا. إنها اليسارية التي تجرّد الطبقة العاملة من حلفائـها وتوقفها عارية، عاجـزة، وبلا حليف... متى؟ في مرحلة التحرر الوطني.

وعلى أية حالة:

فإن حوارنا مع مهدي عامل إذ يستمر إلى الآن وبذات الحدّة والتدقيق هو خير دليل على أن فكر مهدي عامل لم يزل حياً وجذّاباً وقادراً على إثارة الجدل.

كذلك فإن الاختلاف مع مهدي عامل لم ولن يقلّل أبداً من جهده الفكري وإبداعه النظري وقدرته الفائقة على التحليل العام والتوصّل في كثير من كتاباته إلى معطيات هامة وأساسية وفاعلة.

وسيظل مهدي عامل، نموذجاً للمحاولة الصعبة في زمن أكثر صعوبة. محاولة المناضل السياسي والمفكر الثوري أن يجتاز مستحيل السقوف المحدودة، وأن يجتاز محدودية الوطن ومحدودية الـزمان، وأن يحلّق كواحدٍ من صنّاع الفكر الثوري في عالمنا العربي، وان يجتاز بإبداعه حدود لبنان وحدودَ العرب وان يتألّق كواحدٍ من المفكرين القادرين على اجتياز الحدود واجتياز المحدود. وسيبقى مهدي عامل - برغم الرصاصات التتارية وبرغم همجية المتطرفين شامخاً في عقل الوطن والأمة، وواحداً من صنّاع المستقبل، فأفكاره ستظل زاداً لكل الثوريين العرب.

شريف يونس
عادل العمري

تناقضات مفهوم: «نمط الانتاج الكولونيالي»

ربما كانت أطروحة مهدي عامل (نمط الإنتاج الكولونيالي) [1]، هي الأطروحة الوحيدة الجديرة بالنقد والنظر من بين أطروحات الاتجاه الماركسي التقليدي في الوطن العربي، صاحب نظرية الثورة الوطنية الديمقراطية ـ أو مُقتَبِسها بالأصح. وتكمن جدارة الأطروحة في جانبين: أولها أنها محاولة جادّة لتطبيق أدوات التحليل البنيوي في التنظير لبنية التخلّف. وثانيها ما حملته من إرهاصات تعبّر عن ضرورة تجاوز الأفكار التقليدية التي يتبناها الاتجاه المشار إليه. ذلك أنَّ مهدي عامل قد أخذ على عاتقه مواجهة بعض أفكار هذا الاتجاه، مثل فكرة التطور اللارأسمالي، رغم أنه، بصفة عامة، قد عمل على تدعيم العديد من المنطلقات النظرية لممارسات هذا الاتجاه.

تعرض هذه الورقة لإشكاليات أطروحة مهدي عامل من ثلاث زوايا:

(١) مرجعنا في هذه الورقة كتاب مهدي عامل: مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني، ج ٢، م ١، ط ٣، دار الفارابي، بيروت.

الإشكاليات المرتبطة بتنظيره للبنية الإجتماعية عموماً، والإشكاليات المرتبطة بتطبيق هذا التنظير أو استخدامه في تحديد ظاهرة التخلف، مع إشارة إلى الإشكاليات المرتبطة بالتصاق مهدي عامل بأيديولوجيا وممارسات الاتجاه الشيوعي التقليدي في وطننا العربي.

* * *

في إطار مفهوم بعينه للبنية الإجتماعية يحاول مهدي عامل أنْ يفسر ظاهرة التخلف ـ التبعية. فإذا سألناه عن ماهية البنية الإجتماعية، أجاب أنها ثلاث بنى مترابطة، هي البنى أو المستويات الإقتصادية والسياسية والأيديولوجية، ترتبط معاً بواسطة نوعين من العلاقات: أولاهما علاقة التحدُّد، وهي العلاقة بين البناء التحتي والبناء الفوقي، وفيها يحدِّد المستوى الاقتصادي المستويين الآخرين. وثانيتهما علاقة السيطرة، وهي علاقة تتحدد على مستوى الصراع الطبقي، والمستوى الحركي للبنية الاجتماعيـة ككل، وفيه تُحدَّد ممارسة الطبقة المسيطرة في الحقل السياسي للصراع الطبقي حركة الصراع الطبقي على المستويين الأيديولوجي والاقتصادي. ويشدد مهدي عامل على أنْ ننظر إلى البنية الإجتماعية في حركتها التاريخية، وإلى كل مستوى من مستوياتها على حدة، كوحدة لصراع الطبقات المتواجهة. وعلى هذا المستوى الحركي التاريخي يرصد مهدي عامل ثلاثة أزمنة للبنية الإجتماعية: زمان تكوُّن البنية، الزمان البنيوي للبنية (وفيه تسيطر الممارسة السياسية للطبقة المسيطرة على حقل الصراع الطبقي بشكل مستقر، بسبب التوافق بين البناء التحتي والبناء الفوقي في علاقة التحدد)، وزمان القَطْع (زمن انهيار البنية وتحولها إلى بنية أخرى). وفي الزمنين الأول والثالث يظهر الطابع الطبقي للبنية الإجتماعية على السطح، فيحتل الصراع الطبقي المسرح السياسي بشكل سافر، ويصبح المستوى السياسي قطب الحركة للمستويين الآخرين.

ينجم عن هذا التصور للبنية الإجتماعية عدة إشكاليات، أولـها: أين يقع بالتحديد مفهوم الطبقة والصراع الطبقي من مصفوفة مستويات البنية الإجتماعية؟ هناك عدة احتمالات مطروحة: أنْ نعتبر مفهوم الطبقة منبثقاً من علاقة التحدُّد بين

مستويات البنية الإجتماعية أساساً لعلاقة السيطرة. ولكن من الملاحظ أنَّ مهدي عامل لم يشر في الحقيقة إلى المستويين المكوِّنين للبناء الفوقي ـ المستوى الأيديولوجي والمستوى السياسي ـ إلا في علاقتهما بالصراع الطبقي، مما يفتح الباب أمام التصوُّر أن مفهوم الطبقة منبثق مباشرة من البناء التحتي في حد ذاته ـ خاصة أنه يعارض جورج لوكاتش الذي يهتم أشد الاهتمام بالوعي الطبقي كمحدِّد للطبقة الإجتماعية. من جهة أخرى يحتمل طرح مهدي عامل اعتبار الطبقة حاملاً للبنية الإجتماعية، أي للعلاقات الإجتماعية كما تتحدد في مستويات البنية الإجتماعية الثلاثة.. فتكون مقولة الطبقة في هذه الحالة مستخلصة من إدراك البنية في مجملها. ونلاحظ أن مهدي عامل لم يتعرض لهذه الإشكالية، أو لإشكالية مفهوم الطبقة بصفة عامة ـ رغم الدور المحوري الذي يلعبه الصراع الطبقي في حركة البنية الإجتماعية لديه ـ كما لو كان الأمر واضحاً بذاته، غنياً عن البيان.

الإشكالية الثانية في تصوُّر مهدي عامل للبنية الإجتماعية هي أن المستوى الإقتصادي عنده هو وحده الذي يمتلك بُعْدَين: أحدهما مستقل عن مجرد الصراع الطبقي السياسي إستقلالاً نسبياً حقيقياً، ذلك هو بعد تطور قوى الإنتاج. ذلك البعد المستقل يفتقر إلى مثيله المستويان الأيديولوجي والسياسي.. فهو يقرر صراحةً أنَّ ما يبدو من استقلالها النسبي ليس سوى وهم ناتج عن الممارسة السياسية والأيديولوجية للطبقة المسيطرة. وإذا قمنا بِمَدِّ هذا التصور على استقامته، وصلنا إلى مفهوم فقير للبشرية هو «الإنسان الإقتصادي»، في طبعة منقحة يلعب فيها الصراع الطبقي دوراً محورياً.. وإنْ كان هذا الصراع نفسه متمحوراً حول المستوى الإقتصادي في التحليل الأخير.

ويمكن هنا أنْ نسوق الاعتراضات التالية على هذا التصور: أولاً إن المجتمعات المشاعية لم تخلُ من تصورات محدَّدة عن الكون والمطلق وعن صلة الإنسان بالعالم، فكان لهذه المجتمعات منطقها وفلسفتها دون أن تكون لها «طبقاتها»، كما كان لديها أشكال للتنظيم الإجتماعي لاتخاذ وتنفيذ القرارات التي تمس كافة جوانب حياتها المعنوية والمادية. لا شك أن انقسام المجتمع إلى طبقات قد أدى إلى تمحور كافة هذه النشاطات حول الصراع الطبقي، ولكن ذلك لا يعني ـ وهذا هو الاعتراض

الثاني ـ أنَّ الممارسات التنظيمية والفكرية للمجتمع المعاصر تفتقر إلى بعد مستقل استقلالاً نسبياً حقيقياً عن الصراع الطبقي.. فتطور الفلسفة يعبر أيضاً عن تطور علاقة الكائن النوعي ـ الإنسان ـ بالعالم، وعن صياغة علاقته بهذا العالم. هناك جانب عقلي في كل ايديولوجيا.. ففلسفة كانط مثلاً لا تعبِّر عن الفلسفة الفردية اللاأدرية للبرجوازية الصاعدة فحسب، وإنما تعبر أيضاً عن منطق المنهج الإستقرائي الذي قفز بالعلوم الطبيعية والتكنولوجيا في عصره قفزة هائلة إلى الأمام. ومهدي عامل نفسه ـ وهذا هو الاعتراض الثالث ـ ينسب إلى الماركسية أنها علم ينمو ويتطور، يعبر عن ادراك حقيقي للمجتمع البشري. ذلك الجانب العلمي لا يمكن عزله عن المسار العام للفكر البشري، ولا بدَّ وأن نُقِّر أنه يتجاوز مجرد التعبير عن ايديولوجيا الطبقة العاملة، من حيث هو بالتحديد بناء فكري منطقي.

خلاصة القول ان مهدي عامل قد طرح في الجزء الأول من كتابه (وعنوانه: في التناقض) تخطيطاً ذا جانب واحد للمجتمع الطبقي ـ والمجتمع البشري عامة ـ هو جانب الصراع الطبقي السياسي المرتكز إلى أساس اقتصادي.. كذلك تعامل مع مفهوم الطبقة دون عناية كما لو كان شيئاً واضحاً بذاته. وكان من جرَّاء هذا العيب الأخير بالتحديد أن تَمَّت ـ ضمنياً ـ تنحية مفهوم الطبقة، ومفهوم نمط الإنتاج لصالح مفهوم البنية الإجتماعية الذي اكتسب ثباتية خاصة تتجاوز هذه المفاهيم ـ على نحو ما سنرى في أطروحة «نمط الإنتاج الكولونيالي».

* * *

يحدد مهدي عامل مفهوم نمط الإنتاج الكولونيالي بأنه بنية إجتماعية ـ رأسمالية ـ تتمحور حول تبعيتها البنيوية للإمبريالية، أو لنمط الإنتاج الرأسمالي في البلدان الإمبريالية. هذه التبعية لا تُحطِّمها الصناعة المنبثقة حديثاً وإنما تؤكِّدها. وبالإجمال، تفتقر البنية المتخلفة إلى الاستقلال في البنية والتطور (ص ٤٣٥). لذلك تتحدد بنية التخلّف ـ أو نمط الإنتاج الكولونيالي بمصطلح مهدي عامل ـ كبنية في حالة تفكُّك بنيوي بسبب سيطرة البنية الرأسمالية عليها (ص ٢٦٥). والطبقة المسيطِرة في البنية الكولونيالية هي البرجوازية الكولونيالية ـ وهي إما تقليدية (زراعية ـ تجارية)، أو

متجددة (ذات جناح صناعي منبثق عن البرجوازية الصغيرة). ولمّا كانت البنية الكولونيالية تابعة نجد أنَّ هذه الطبقة لا تهيمن، بل ولا توجد، إلا بتبعيتها للبرجوازية الإمبريالية..

ومع أن مهدي عامل يعتبر أن البنية الكولونيالية أحد شكلين تاريخيين متمايزين من البنية الإجتماعية الرأسمالية (ص ٢٦٦، ص ٣٤٢)، إلا أنه يؤكد على اختلاف أو تمايز البنية الكولونيالية عن البنية الرأسمالية- في البلدان الإمبريالية: فيؤكد أنها لا يمكن أن تجد مستقبلها في أنْ «تكتمل» إلى بنية رأسمالية مشابهة لبنى البلدان الغربية، وأنَّ الفارق بين التطور الكولونيالي والتطور الرأسمالي ليس فارقاً كمياً، وإنما هو فارق نـوعـي - أي بنيـوي (ص ٢٧٩)؛ فـالإنتـاج الكـولـونيـالي ليس - إطلاقاً - مرحلة من تطور الإنتاج الرأسمالي متخلفة عنه؛ بل هو ذلك الشكل من نمط الإنتاج الرأسمالي الذي يستحيل فيه تطـور الإنتـاج الرأسمالي كـإنتـاج رأسمالي (ص ٣٤٩). وأهم الإختلافات التي يرصدها مهدي عامل بين البنيتين في هذا الصدد: أنَّ القوى المنتجة في البنية الكولونيالية خاضعة في تطورها من حيث المعدل والشكل للإمبريالية (ص ٤٣٥)، ولذلك يتحرك رأس المال الكولونيالي وفقاً لمنطق توسع محدود بالتبعية لرأس المال الإمبريالي، ومن هنا عجزه عن القضاء على أنماط الإنتاج السابقة على الرأسمالية، التي تتحرك في أفق تأبّدها (ص٣٥٧ - ٣٥٨)، ولا ينتظر أنْ تختفي إلا بزوال البنية الكولونيالية نفسها (ص ٢٦٦). ولنفس السبب (حدود توسع رأس المال الكولونيـالي) تكـون البَلْتَـرة (نسبـة إلى البروليتـاريـا) والرسملة ملجومتين في البنية الكولونيالية (ص ٢٥٦).

ويحدِّد مهـدي عـامـل منطـق نشـوء هـذه البنيـة: «إن علاقـــات الإنتــاج الكولونيالية... تكونت... بفعل منطق التطور الإمبريالي في بنية علاقات الإنتاج الرأسمالية في أوروبا الغربية» (ص ٢٨٣)؛ «فالإنتقال من بنية ما قبل الاستعمار إلى بنية «التخلف» لم يكن بالضرورة في منطق التكون التاريخي للبنية الأولى، فحدوثه كان تغييراً في منطق هذا التطور لا تحقيقاً له....» (ص ٤١٩). لذلك فالبنية الكولونيالية لم تَقُم بفعل العنف الثوري وإنما بفعل العنف الاستعماري، على أساس نفس البنية الإجتماعية السابقة (ص ٢٦٦). والطبقة المهيمنة فيها «لم تكن يوماً طبقة

ثورية تحمل في صيرورتها الطبقية نظاماً جديداً للإنتاج يهدم ما سبقه، ولم تَصِرْ طبقة مهيمنة إلا عن طريق تبعيتها للامبريالية» (ص ٢٧٠ ـ ٢٧١). وبالإجمال، لم تنجز البنية الكولونيالية مهامّ تاريخية بعينها، وإنما كانت بنية أزمية (نسبة إلى أزمة)، لم تعرف يوماً طوراً صاعداً لها (ص ١٢).

وفي حدود هذه الورقة لن نعرض إلا للإشكاليات الرئيسية التي يثيرها هذا المفهوم لظاهرة التخلف.. وهي أساساً إشكاليات لا تتعلق بالمحدّدات الجزئية التي اقتبسناها تواً ـ والتي نوافق على معظمها ـ وإنما بالإطار العام الذي تندرج فيه هذه المحدّدات: إطار «نمط الإنتاج الكولونيالي»:

١ ـ وأول ما يلفت النظر أن مهدي عامل لا يرى في جميع هذه الاختلافات عن البنية الرأسمالية ما يتعارض مع توصيفه لهذه البنية بأنها رأسمالية. أي انه لا يرى فيما رصده من تميز «نمط الإنتاج الكولونيالي» عن نمط الإنتاج الرأسمالي ما يَحُول دون توصيفه بأنه أحد أشكال هذا النمط الأخير. فعلى أي أساس اتخذ مهدي عامل هذا الموقف؟

الأساس الأول هو تحديده لرأسمالية البنية الكولونيالية على أساس «تداولي»: فهو يقرر بوضوح أنه يستحيل علينا ـ في البنية الكولونيالية ـ أن نتكلم عن «علاقات إنتاج «إقطاعية» بين الفلاحين والمُلاّك الزراعيين؛ لأن الإنتاج الزراعي، يحكُم العلاقة الكولونيالية، متوجهاً أساساً نحو التصدير، خاصة في قطاعاته «المتطورة»، أي نحو الإنتاج الرأسمالي الإستعماري» (ص ٤٤٥)، كما يستحيل ذلك علينا ـ في نص آخر ـ بسبب ارتباط هذا الإنتاج الزراعي «بالسوق العالمية للإمبريالية بشكله التبعي» (ص ٢٧٩).فالمهم هنا في تحديد نمط الإنتاج ليس علاقات الإنتاج الفعلية وإنما مآل المُنتَج.. ولما كان السوق العالمي عند مهدي عامل رأسمالياً [٢]، صار الإنتاج الزراعي الكولونيالي رأسمالياً بدوره، بصرف النظر عن العلاقات الفعلية للإنتاج التي

---

(٢) لا نظن أنَّ السوق العالمية سوق رأسمالية، ونفضّل أنْ نحددها بمصطلح السوق الدولية. حول أسباب ذلك: راجع مقال «بنية التخلف» في كتاب «الراية العربية»، كتاب غير دوري، العدد الأول، تشرين الثاني / نوفمبر١٩٨٦، القاهرة، ص ٨٢ ـ ٨٣.

يندرج فيها المنتجون المباشرون ـ والتي لم يُعِرْها مهدي عامل أي اهتمام.

ولعل أوضح تقريرات مهدي عامل بهذا الصدد، تقريره أن الإنتاج الزراعي في البنية الكولونيالية.. «بارتباطهِ بالإنتاج الرأسمالي عن طريق التجارة الكولونيالية، صار إنتاجاً كولونيالياً... وصار المالك الزراعي بذلك تاجراً زراعياً مرتبطاً بالإنتاج الاستعماري» (ص ٣٩٥ ـ ٣٩٦). واتساقاً مع هذا الموقف يعتبر مهدي عامل المالك الزراعي المشار إليه برجوازياً ـ فهو يرى أن كبار المُلاَّك هؤلاء هم الجناح الرئيسي من طبقة البرجوازية الكولونيالية (ص ٢٦٧)، وفي نص آخر يرى أنهم «طبقة برجوازية من نوع خاص» (ص ٢٨٩).

ينطوي هذا الموقف بالضرورة على خلط بين النقود والرأسمال. لقد عرفت البشرية النقود منذ زمن بعيد، وقد استخدمت النقود دوماً في تبادل المنتجات.. ولكن التنقيد لا يُقيم إنتاجاً رأسمالياً إلا حين تدخل النقود عملية الإنتاج نفسها، فتتوسط بين المُنتج المباشر وبين حائز وسائل الإنتاج. أما الرأسمال التجاري، فهو لا يصير رأسمالاً إلا في المجتمع الذي تسوده علاقات الإنتاج الرأسمالية، أي المجتمع الذي يتخذ فيه الفائض الإجتماعي شكل فائض القيمة[٣]. أما الإقطاعي الذي يبيع الفائض الزراعي، فهو في أفضل الأحوال مجرد تاجر زراعي ـ إذا تولى عمليات تجارية كبرى ـ مثله ـ من نواحٍ عديدة ـ مثل التاجر الصناعي الذي أشار إليه ماركس[٤]، والذي يعجز عن تحطيم نمط الإنتاج الذي يفرض نفسه عليه. ولعل أوضح النصوص التي تشير إلى هذا الخلط بين النقود والرأسمال عند مهدي عامل، ذلك النص الذي يشير إلى «رأس المال الزراعي» كقسم رئيسي مكافىء للرأسمال التجاري والرأسمال الصناعي في البنية الكولونيالية (ص ٢٩٠، ص ٣٠٣)، ذلك أن مقولة نمط الإنتاج تستدعي النظر إلى الإنتاج الزراعي القائم على أساس رأسمالي على أنه مجرد أحد الأشكال العينية العديدة لتوظيف رأس المال في الإنتاج بغرض انتزاع فائض القيمة من البروليتاريا ـ الزراعية في هذه الحالة.

---

(٣) حول مسألة سيادة نمط الإنتاج الرأسمالي في البنية الإجتماعية، راجع: المرجع السابق، ص ٨٨ ـ ٩٠.

(٤) رأس المال، ج ٣، ترجمة راشد البراوي، ص ٥٨.

٢ ـ الأساس الثاني لموقف مهدي عامل من تحديد رأسمالية البنية الكولونيالية هو تدمير مفهوم نمط الإنتاج الرأسمالي نفسه، وتدمير مفهوم نمط الإنتاج بصفة عامة. ويتبلور هذا الأساس، بالإضافة لما ورد في النقطة السابقة، في إشكالية أنَّ « نمط الإنتاج الكولونيالي » يتميَّز عن نمط الإنتاج الرأسمالي ولكنه في نفس الوقت يبقى داخل إطاره. ولا نستطيع إلا أنْ نستنتج من ذلك أنَّ هناك مفهوماً مركزياً هو [نمط الإنتاج الرأسمالي] يتفرع إلى فرعين: « نمط إنتاج رأسمالي رأسمالي » في البلدان الإمبريالية، و « نمط إنتاج رأسمالي كولونيالي » ـ إن جاز التعبير ـ في البلدان المتخلفة. وهذا مستحيل تماماً منطقياً: فإما أن تكون بنية التخلف متمايزة على مستوى **مفهوم نمط الإنتاج** عن البنية الرأسمالية، وإما أن تكون غير متمايزة على **هذا المستوى**. فإذا قلنا بالاثنين معاً، تَحَطَّم المفهوم نفسه بصفته مفهوماً، وصار مجرد « مظهر » أو « عامل » من العوامل.

ويمكن أن نضرب مثلاً توضيحياً: شهد نمط الانتاج الاقطاعي ثلاثة أشكال مختلفة للريع هي ريع العمل والريع العيني والريع النقدي. ولا شك أن هذا الاختلاف في شكل الريع **الإقطاعي** كان من نتاج ظروف عديدة في عملية الإنتاج الإقطاعي، ولا شك أنه ترك أثره على ظروف هذه العملية من نواحٍ عديدة. ولكن نظراً لأن هذه الأشكال كافة قد توافقت مع علاقة القنانة التي تربط المنتج المباشر بالسيد الإقطاعي، فقد اعتُبرت جميعاً أشكالاً لنمط الإنتاج الإقطاعي نفسه. ولكن إذا اعتبرنا هذه الأشكال الثلاثة أنماطاً فرعية للإنتاج الإقطاعي، فَقَدَت مقولة « نمط الانتاج الاقطاعي » تحدُّدها لتتحول إلى صيغة وصفية «لمظهر» أو «عامل» يجمع بين أنماط ثلاثة للإنتاج، وهو « عامل » القنانة. ثم تفقد هذه الأشكال ضرورة توصيفها بأنها أنماط للإنتاج: لأننا حين ننزع صفة الريع المشتركة بينها ونربطها « بمظهر » القنانة لا يتبقى لنا سوى: عمل، إنتاج عيني، نقود.. وهكذا ينهار تماماً مفهوم نمط الإنتاج. وبصرف النظر عن مسألة المفهوم، ينكر مهدي عامل تماماً أن يكون « نمط الإنتاج الكولونيالي » مرحلة متقدمة أو متأخرة من نمط الإنتاج « الرأسمالي الرأسمالي » (ص ٢٧٩، ص ٣٤٩).. فعلى أي أساس أقام مهدي عامل التماثل بينهما في كونهما شكلين لنمط الإنتاج الرأسمالي؟

٣ ـ حقق مهدي عامل ذلك ـ ثالثاً ـ على أساس أنه يمكن نظرياً إدماج « الإنتاجين الكولونيالي والرأسمالي ضمن وحدة بنيوية واحدة » (ص ٣٨٨)، تخضع لقانون تفاوت تطور التناقضات (ص ٣٣٨) وعلى ذلك تكون « كل بنية (منهما) شرطاً أساسياً لوجود الأخرى ،فعلاقتهما علاقة سببة في إطار السيطرة » (ص ٤٥٨). وعلى هذا ـ وباستبعاد النقطتين السابقتين ـ تكون بنية التخلف رأسمالية لأنها مندرجة مع البنية الرأسمالية في وحدة بنيوية واحدة.. وهكذا تُحَل عند مهدي عامل مشكلة التمييز بين «النمطين الرأسماليين».

هناك وحدة قائمة بالفعل بين البلدان الإمبريالية والبلدان المتخلفة قوامها علاقة التبعية، ولكن هذه الوحدة ليست قائمة على أساس من وحدة نمط الإنتاج. الواقع أن تحليل مهدي عامل ينطوي على خلط خطير بين الإمبريالية والرأسمالية. ولا شك أن هناك علاقة وثيقة بين الامبريالية وبين الرأسمالية، ولكن ليس معنى ذلك أنهما متطابقان كما ذهب لينين الذي عرَّف الإمبريالية في كتابه الشهير بأنها « أعلى مراحل الرأسمالية »[5]. لأنه بينما يقع مفهوم الرأسمالية على مستوى مفهوم نمط الإنتاج، يقع مفهوم الإمبريالية على مستوى العلاقة بين البُنى الإجتماعية. ولا شك أنَّ طرفي علاقة الإستعمار يرتبطان ارتباطاً ضرورياً: فليس هناك بلد مستعمِر دون بلد مستعمَر، والعكس. ومن هذه الزاوية بالتحديد لا اختلاف بين الإستعمار الحديث ـ الإمبريالية ـ والإمبراطوريات القديمة. وفي علاقة الإستعمار القديمة لم يكن ضرورياً أن تتماثل بنى الإنتاج في البلدين ـ وقد رجَّح مهدي عامل نفسه أن البلدان التي صارت كولونيالية كانت فيما مضى « استبدادية » وليست إقطاعية (ص ٢٦٦)، ولكننا نعرف أنها خضعت إلى إمبراطوريات عبودية (روما) وإقطاعية (القسطنطينية).

والآن.. فيمَ تختلف الإمبريالية المرتبطة بالرأسمالية بحيث تستوجب تماثل بنى الإنتاج من حيث الجوهر (نمط الإنتاج) بين طرفي العلاقة؟ لا شيء في الواقع. لا

---

(٥) انظر نقدنا التفصيلي لهذا التعريف في مقال « نقد مفهوم الإمبريالية عند لينين » الراية العربية، كتاب غير دوري، العدد الثاني (تحت الطبع).

شك أن الإمبريالية حطّمت أشكال الإنتاج التقليدية، ولكن تلك العملية ترافقت مع إعادة بناء هذه الأشكال على أساس مِنْ تمحور قطاعات الإنتاج حول تلبية متطلبات الإمبريالية ـ توفير المواد الخام والأسواق. وقد حدث هذا التحول على أساس من تحطيم تكامل بنية الإنتاج ـ بالمعنى الواسع (علاقات الإنتاج والتوزيع والتبادل والاستهلاك) ـ في البلد التابع. ولكن ـ كما يشير مهدي عامل ـ لم يؤدِ ذلك إلى القضاء على أشكال الإنتاج قبل الرأسمالية ـ التي تتحرك في أفق تأبُّدها ،بتعبيره ـ ولا إلى بَلْتَرَة السكان أو رسملة الانتاج. فالتحول إلى التبعية كان تحولاً إلى الانتاج من أجل السوق الدولي على حساب التشابك الداخلي بين قطاعات الإنتاج. غير أنَّ ذلك جميعه لا يستلزم بالضرورة تحولاً في علاقات الإنتاج الفعلية في كل قطاعات الإنتاج المعنية.

ونلاحظ هنا ـ عَرَضاً ـ أنَّ مهدي عامل يعود ويناقض نفسه، بصدد مسألة بقاء علاقات الإنتاج قبل الرأسمالية، فيرفض اعتبار القطاع «التقليدي المتخلف» في البنية الكولونيالية غير رأسمالي ـ في واقع بنية التخلف هناك قدر هائل من التداخل بين «القطاع التقليدي» و «أنماط الإنتاج قبل الرأسمالية»، فهل بقيا أم ذهبا؟ ولعله من الطريف أن نعرف لماذا رفض مهدي عامل إعتبار «القطاع التقليدي» غير رأسمالي. السبب أن ذلك معناه «أن هذا القطاع يكون مستقلاً في وجوده وتطوره عن الإستعمار» (ص ٤٠٨)، في حين أنَّ «الإستعمار في البلد «المتخلف» لم ينتج القطاع الإقتصادي الحديث فقط، بل كان، في الوقت نفسه، ينتج بإنتاجه هذا القطاع، القطاعَ التقليدي أيضاً» (ص ٤٢٠). ومؤدى ذلك أن الإنتاج يصير رأسمالياً في البلد المتخلف لمجرد أنه إنتاج تابع للإستعمار. وجدير بالذكر أن هذه الفكرة لم يجرِ بصددها أي نقاش على مدى الكتاب كله، وإنما عُرضت هكذا فحسب.

مغزى ذلك كله أنّ مهدي عامل قد نقل مفهوم الإمبريالية ـ التبعية، الذي يتشكل كمفهوم أصيل من طرفين متناقضين، من مستوى العلاقات بين البنى الإجتماعية إلى مستوى مفهوم نمط الإنتاج.. فَعَل ذلك خلسة استناداً إلى سابق تحطيمه لمفهوم نمط الانتاج، ثم استثمر هذا المفهوم بعد تدميره، فترجمه إلى القول بوجود وحدة بنيوية تجمع الطرفين: «الكولونيالي» والرأسمالي، ليستنتج من ذلك

ـ طالما أنه نقل المفهوم إلى مستوى مفهوم نمط الإنتاج ـ أن كلا الطرفين رأسمالي. الأمر الجديد هو أن مفهوم الإمبريالية لَحِق بأخيه مفهوم نمط الإنتاج ـ فَقَدَ تحدُّدَه.

وأخيراً.. يؤكد لنا مهدي عامل أن اعتبار القطاع التقليدي غير رأسمالي يؤدي منطقياً إلى تصور «أنَّ تطور البلد «المتخلف» لا يكون إلا بتوثيق علاقته مع الإستعمار» (ص ٤٠٩). نهنئه على ذلك، ولكن علينا أن نلاحظ أن البلد المتخلف يكون أسرع تطوراً بالفعل كلما توثقت علاقته مع الإستعمار ـ ونقصد بالتطور هنا تطور بنية التخلف نفسها. قارن مثلاً بين إصلاح الناصرية الزراعي الهزيل وبين الإصلاح الزراعي الذي قام به شاه إيران، وذلك الذي قامت به كوريا الجنوبية بدفع أميركي ـ قارن أيضاً بين الصناعة الناصرية وبين صناعة البرازيل أو كوريا الجنوبية أو تايوان[٦].

٤ ـ ومن الطبيعي أن تنعكس مشكلات مفهوم نمط الإنتاج على مفهوم الطبقة الإجتماعية لما بينهما من رابطة وثيقة. وهكذا نجد مهدي عامل يحدد بوضوح أن «الإنتاج الكولونيالي» يحدُّ من حركة التفارق (= التمايز) الطبقي.. بحيث يتولد الإلتباس في تحديد الطبقة السائدة والطبقة السائدة النقيض (= الطبقة الثورية القائدة) (ص ٣٥١ ـ ٣٥٢). لذلك فمن الخطأ أن نتكلم عن تطور تفارقي للطبقات في المجتمع الكولونيالي أو عن طبقات في طور التكوين «en formation» فيه (ص ٤٤٨). هذا لم يمنع مهدي عامل من استخدام مصطلح الطبقة والصراع الطبقي طوال تحليله. أما عن «الطبقة» السائدة في البنية الكولونيالية، فيقول مهدي عامل انها لم تكن يوماً طبقة ثورية تحمل في صيرورتها الطبقية نظاماً جديداً للإنتاج يهدم ما سبقه (ص ٢٧١ ـ ٢٧٢)، وإنما لعب الاستعمار الدور الرئيسي في إنشائها وتحريرها من قيود علاقات الإنتاج السابقة (ص ٢٦٧). وعلى ذلك تكون «الطبقة» البرجوازية الكولونيالية غير مهيمنة بذاتها «وإنما بتبعيتها للبرجوازية الإمبريالية» (ص ٢٧١).

---

(٦) هناك دراسة كبيرة عن الناصرية في طور الإعداد النهائي لدينا، بعنوان «الناصرية في الثورة المضادة»، تستهدف في المحل الأول نقد صورة الناصرية لدى الحركة الشيوعية المصرية (عادل).

وليس وجودها « وجوداً مستقلاً بالمعنى العلمي للطبقة بل هو تمثيل لوجود طبقي آخر » (ص ٢٨٧). وبالإجمال: « إنها تفتقر في وجودها الطبقي بالذات إلى الأسس التي تجعل منها طبقة » (الصفحة نفسها).

ولا يملك المرء إلا أن يحيي مهدي عامل على شجاعته النظرية.. ولكن هذا لا يمنعنا من أن نلاحظ أن هذا التوصيف يتعارض تعارضاً بيّناً مع مفهوم الطبقة ذاته. ذلك أن الطبقة من حيث أن لها دوراً مباشراً في عملية الإنتاج الإجتماعي لا يمكن أن تكون تابعة لطبقة أخرى أو ممثِلة لها، وإنما يقوم بمثل هذا الدور الوسيط فئة إجتماعية لا ترقى في تحدُّدِها إلى مفهوم الطبقة. وباختصار، وكما يقول مهدي عامل نفسه (ص ٤٢٤)، نحن أمام مجتمع متمايز اجتماعياً بشدة... ولكن هذا التمايز ـ وإن كان عنيفاً ـ ليس تمايزاً طبقياً بالمصطلح الدقيق.

والأكثر مدعاة للدهشة أن مهدي عامل يمضي في تطبيق هذا الفكرة على كل « طبقات » البنية الكولونيالية، فيلاحظ أن الحدود « بين البروليتاريا وبين البرجوازية الصغيرة من جهة ، وبين البروليتاريا وبين طبقة الفلاحين من جهة أخرى ليست واضحة المعالم» (ص ٤٢٢). والمشكلة هي أن مهدي عامل يُصرُّ رغم ذلك على مصطلح « نمط الإنتاج الكولونيالي » لتوصيف البنية، وعلى مصطلح « الطبقة » لتوصيف تمايزاتها الإجتماعية. فالأساس الرابع لمفهوم « نمط الإنتاج الكولونيالي » إذن هو تدمير مفهوم الطبقة ـ وكأن مهدي عامل قد آلى على نفسه أن يُقيم بنية **لا تحديد مفاهيم** ، من أجل ألاّ يمد أفكاره على استقامتها إلى نتيجتها المنطقية التي سنشير إليها لاحقاً. وسنرى الآن كيف فعل مهدي عامل ذلك ولماذا ؟

٥ ـ يشير كل ما سبق إلى أن المقولة التي استخدمها مهدي عامل في « كبح » تحليلاته، والحيلولة دون الوصول بها إلى نتائجها المنطقية، هي مقولة « نمط الإنتاج الكولونيالي ». يضع مهدي عامل أطروحته في مقابل الأطروحة التي ترى في البنية المتخلفة مجرد بنية رأسمالية.. أو بالأصح أنها ليست بنية وإنما مجرد ملحق رأسمالي بالإمبريالية، يكتسب منها صفته الرأسمالية. فيقول مهدي عامل ان النظر إلى البنية الكولونيالية على أنها مماثلة من حيث الجوهر للبنية الرأسمالية يعني تجاهل بنيوية البنية

الكولونيالية والتعامل معها على أنها بنية مفككة، أو « عناصر إنتاج لا تَماسُك فيها » أو « عناصر بنيوية متفككة لا تضمها وحدة نظام الانتاج» (ص ٤٣٦ ـ ٤٣٧). وقد عرفنا أن مهدي عامل قد أشار بنفسه إلى أن البنية الكولونيالية هي في حالة تفكك بنيوي بسبب وجودها في علاقة مع البنية الرأسمالية المتماسكة بنيوياً (ص ٢٦٥). كما عرفنا أن أطروحة مهدي عامل لم تتخل تماماً عن مقولة رأسمالية البنية الكولونيالية. وثمة تساؤل مشروع إذن عما يقصده مهدي عامل حقاً من تصديه لتلك الأطروحة؟ لا يتبقَّى إلا أنه يقصد تحديداً أنه ما زال ممكناً ـ رغم كل ما ذكره ـ رصد نمط إنتاج سائد في بنية التخلف. لقد رأينا كيف « تذبذب » مهدي عامل في محاولته تقرير رأسمالية هذا النمط مع الحفاظ على تمايزه عن النمط « الرأسمالي الرأسمالي ».. فالدافع « النقي » إذن لمهدي عامل هو **البحث عن نمط إنتاج سائد** ـ أسماه الكولونيالي.

ويتضح هذا الشاغل الرئيسي لمهدي عامل بيسر أكبر في النص التالي: « فعلاقة التعايش التي تربط أنماط الإنتاج السابقة على الرأسمالية بنمط الإنتاج الكولونيالي المسيطر في البنية الكولونيالية.. تتجدَّد بتجدُّد علاقات الإنتاج الكولونيالية نفسها بشكل لا يقودها فيه منطق تجددها في هذا الإطار إلى ضرورة زوالها، بل بالعكس، إن هذا المنطق يتحرك في أفق تأبُّدها » (ص ٣٥٨). فعامل يصر على **سيادة نمط** الإنتاج الكولونيالي، رغم تقريره الواضح أن هذا النمط عاجز عن تنحية أنماط الإنتاج « المنافسة » والتي يتضح من تأبُّدها أنها تكتسب « مشروعية » لا تقل عن مشروعية ذاك النمط « السائد »، كطرف أصيل في بنية التخلف.. ذلك أنها ليست ـ باعترافه ـ مجرد « بقايا علاقات إنتاج ». وإذا عَلِمنا أن عامل يربط هذه الظاهرة الفريدة بعلاقة التبعية التي يندرج فيها رأس المال الكولونيالي (ص ٣٥٧) كان من المشروع تماماً أن نتساءل: لماذا لم يستنتج مهدي عامل مباشرة أنَّ علاقة التبعية هي التي تلعب الدور الذي يلعبه نمط الإنتاج السائد في البنى غير المتخلفة في تحقيق تماسُك البنية في بنية التخلف؟ إنه مرة أخرى يبدأ **البحث عن نمط إنتاج سائد**.

يرفض مهدي عامل ـ إذن ـ أن نعتبر البنية الكولونيالية متفككة ـ رغم أنه أقر بالعكس ـ لأن ذلك معناه ـ وفقاً لمفهومه عن البنية ـ غياب نمط إنتاج سائد. رغم

ذلك أكد لنا مهدي عامل في نص آخر أن نمط الإنتاج الكولونيالي يفتقر إلى أول مقوماته وهو الإستقلال في البنية والتطور (ص ٤٣٥)، بل وتساءل عما إذا كان ممكناً اعتبار نظام الإنتاج الكولونيالي قائماً بذاته (ص ٤٣٤). وهذه كلها تساؤلات مشروعة وفقاً للتحليل الذي قدمه مهدي عامل.. ولكنه للأسف لم يختبر هذه التساؤلات اختباراً جدياً، واختار بوضوح أن يحطم المفاهيم الماركسية الأساسية كما رأينا.

٦ ـ علينا أن نعرف الآن لماذا كان ضرورياً ـ إلى هذا الحد ـ البحث عن نمط إنتاج سائد؟ لماذا لم يُقِم مهدي عامل ببحث احتمال تكوُّن بنية اجتماعية ـ وإن كانت متفككة بنيوياً ـ لا يسودها نمط إنتاج ـ خاصة أنه وصل بالفعل إلى التساؤل حول هذا النمط؟ يبدو لنا السبب كامناً في أن مفهوم نمط الإنتاج السائد ذو وظيفة سياسية، فبموجبه يتم تحديد الطبقة السائدة.. وعلى حد تعبير مهدي عامل: «إن مجرد وجود علاقات انتاج محددة يفترض ويستلزم بالضرورة طبقة مهيمنة» (ص ٢٧٠). ووجود الطبقة المهيمنة يستتبع وجود الطبقة الثورية القائدة، ويستتبع ذلك تقسيم الطبقات الوسطية على معسكري الثورة والثورة المضادة.. وهكذا تتضح المهام السياسية.

وتقرير رأسمالية البنية ـ أياً كانت التحفظات الجانبية ـ يؤدي معنى أن البرجوازية ـ وإنْ كانت «مجرد» كولونيالية ـ هي الطبقة السائدة، وأن البروليتاريا تقود معسكر الثورة، وأن على حزبها الشيوعي قيادة هذه الثورة. ولكننا سبق وأن رأينا كيف أن هذا «الحل» لا يتفق حتى مع تقريرات مهدي عامل نفسها بصدد تحليل بنية التخلف. وسنرى أن الاستخدام الذي ذكرناه لمفهوم «نمط الإنتاج الكولونيالي» «الرأسمالي» وسيادته، يتابع تطوير تناقضات بصدد المهمة السياسية أيضاً. يقول مهدي عامل: إن «على الطبقة العاملة أن تقوم ـ بسبب من تميُّز نمط الإنتاج الكولونيالي ـ بثلاث ثورات هي في الحقيقة ثورة واحدة: الثورة البرجوازية والثورة الوطنية والثورة الإشتراكية» (ص ٣٦٦)، وأن «عملية الهدم الثوري لعلاقات الإنتاج السابقة (على الكولونيالية) واكتمالها الفعلي رهن بتحقُّق الثورة التحررية من حيث هي ثورة اشتراكية» (ص ٢٦٦). فمهدي عامل إذن يرفض

بوضوح نظرية «الثورة على مراحل»، متسقاً بذلك مع فكرة أن الثورة تقودها البروليتاريا.

ولكن ـ مرة أخرى ـ أين خصوصية «البنية الكولونيالية»؟ كيف يُتاح للبروليتاريا ـ وهي غير متمايزة طبقياً أن تقود الثورة؟ كيف يُفسّر مهدي عامل أن الثورات المسماة «إشتراكية» قد تحققت في بلدان تميزت بضعف بالغ في تكوين الطبقة العاملة، كما تميزت ـ بالتالي ـ بإسهام محدود من هذه الطبقة في العملية الثورية الواقعية (الصين ـ فيتنام)؟ كيف يفسر أن كل هذه الثورات قد أرست دعائم دولة قامت بتهميش دور الجماهير في اتخاذ القرار السياسي، بما فيها جماهير الطبقة العاملة؟ ذلك كله لم يَقُل مهدي عامل شيئاً بصدده.

ونلاحظ ـ بشكل عابر ـ أن مهدي عامل، وإنْ كان ظاهر أطروحته يوحي باقترابه من الجناح الآخر ـ الطوباوي ـ للماركسية التقليدية ـ أي التروتسكية.. إلا أن موقفه السياسي الحقيقي ليس كذلك.. الأمر الذي يتضح من موقفه من السلطة فيما يسمى «بالأنظمة التقدمية» في الوطن العربي (الناصرية مثلاً)، حيث يؤكد مهدي عامل أنه يجب ألاّ يَتخذ الشيوعيون موقفاً عدائياً منها، أو من الأحزاب «الوطنية» (مثل الوفد)، رغم أنه يؤكد أن مجابهة هذه وتلك للإمبريالية لا تخرج عن نطاق الحفاظ على إطار البنية الكولونيالية (ص ٣٠٠، ٣٠٢، ١١٢ ـ ١١٣).

★ ★ ★

لقد قمنا حتى الآن بكشف تناقضات مفهوم «نمط الإنتاج الكولونيالي»... وعلينا الآن بيان إمكان أن تتكامل أفكار مهدي عامل الإيجابية العديدة في تحليله لظاهرة التخلف في إطار تصور آخر، يتجاوز مأزق مفهوم «نمط الإنتاج الكولونيالي»[٧].

قامت الدول الرأسمالية بإلحاق البلدان المتأخرة عنها في التطور، والتي امتلكت

(٧) لمراجعة تصورنا البديل عن بنية التخلف بشكل أكثر اتساعاً: راجع مقال «بنية التخلف» في العدد الأول من كتاب الراية العربية: مرجع سبق ذكره.

سمات عامة مشتركة: ضيق السوق الداخلي، بنى إنتاج متأخرة. وقد ترتب على هذا الإلحاق أن صارت تلك البلدان متخلفة، بمعنى أنها فقدت كل آلية داخلية للتطور ـ من حيث الجوهر ـ وصارت حركتها ـ طالما هي في إطار بنية التخلف ـ تتحدد من خارجها، إذ أن مفاتيح عملية الإنتاج وإعادة الإنتاج تقع في الخارج (البلدان الإمبريالية). ولما كان الأمر كذلك يستحيل القول بوجود نمط إنتاج سائد في الداخل، وإنما توجد أنماط عديدة للإنتاج تتراكب مع بعضها البعض وتتشابك حول علاقة هذه البنية بالسوق الدولية ـ وسيط السيطرة الإمبريالية في مجال الإنتاج. ويتضمن نمو بنية التخلف نفسها مزيداً من تنفيذ التبادل ـ وليس رسملة الانتاج ـ كما يتضمن هامشاً أوسع للصناعة ـ في إطار التبعية. والصناعة لا تكسر بنية التخلف لأنها تظل تابعة للقطاع القائد الموجود في البلدان الرأسمالية.

تؤول السلطة في مثل هذه البنية إلى الفئات الإجتماعية المالكة للثروة الإجتماعية، وبعض من هذه الفئات لارأسمـالي.. ولكن تظل الهيمنة العليا لرأس المال التجاري الذي هو الأداة الأولى للتبعية. وقد أشار مهدي عامل نفسه إلى أنَّ «الطبقة البرجوازية» في البنية الكولـونيـاليـة «تتحـدد بـالضرورة كبرجـوازيـة تجاريـة» (ص ٢٨٧)، كما أشار إلى أنها ليست إلا «طبقة تجارية إن في نشأتها أم في تطورها التاريخي وصيرورتها الطبقية» (ص ٣٩٤) ومن هنا نقول انها تفتقر إلى المحدِّد الجوهري للطبقة: دور مباشر في عملية الإنتـاج الإجتماعـي، لأن التجـارة ليسـت إنتاجاً.

ولما كانت التبعية هي المحدِّد الجوهري لبنية التخلف، تصبح المهمة المركزية للثورة هي تحقيق الإستقلال عن الإمبريالية، بمعنى قطع علاقة التبعية ـ وهذا يتضمن مهمة التوحيد القومي بالنسبة لأمتنا العربية. وكـما يقول مهدي عامل: «فلا يمكن للصراع الوطني إلا أن يكون في هذه البنية صراعاً طبقياً ـ وإن لم يظهر بهذا الشكل ـ ولا يمكن للصراع الطبقي فيها إلا أنْ يكون وطنياً ـ وإن لم يظهر بهذا الشكل» (ص ٣١٤) ـ مع تحفُّظِنا على مفهوم الطبقة في هذا السياق. هذه الثورة لا بدّ وأن تستند إلى الفئات الإجتماعية المضطهَدة التي تدفع ثمن بقاء بنية التخلف (العمال والفلاحين والبرجوازية الصغيرة أساساً). وهي بصفتها فئات إجتماعية غير

متبلورة، تشارك في الثورة بحسب ثقلها العددي وقدرتها التنظيمية، غير أن هذه الثورة لا يمكن أن تتحقق إلا إذا اتخذت موقفاً معادياً بشكل مباشر من الفئات الإجتماعية المالكة، التي ترتبط جميعاً بالإمبريالية بآلاف الروابط المباشرة وغير المباشرة، بالإضافة إلى الإمبريالية نفسها بالطبع [8].

---

(٨) أغفلنا العديد من القضايا الهامة الأخرى المرتبطة بظاهرة التخلف والتي تعرَّض لها مهدي عامل لضيق المقام.

د. احمد هني

نمط الانتاج والتدرجات الاجتماعية

[مقال في التصنيع والبرجوازية الوطنية]

أولاً: التصنيع والطبقات المصنّعة

يمكن(★) ايجاز النقاش التاريخي حول التصنيع في رؤيتين متضادتين: الأولى هندسية (الصناعات التصنيعية) والثانية تاريخانية (التصنيع كتراكم).

الرؤية المهيمنة حالياً هي هندسية، فهي تعتمد على إدراك تقني حسابي يجمع الفن التكنولوجي والمواد والقروض. وتبحث هذه الرؤية عن الإمكانيات الحسابية لتنظيم التقنيات والمواد حتى تجد السرعة الملائمة لتراكم الكميات المادية. فهي تدرك التصنيع كمنظومة مادية لها قاعدة تكنولوجية متناقضة لتراكم نقدي، التراكم النقدي الذي يرغم على الرجوع إلى اعتبار دور الأفراد ودور الطبقات أي يرغم على الرجوع إلى التاريخ. وكان التصنيع الفعلي تاريخياً، وهو الذي لم يدرك قبل تحقيقه، كان في أوروبا نتيجة ديناميكية (حركة) تاريخية مؤتلفة من أفراد وطبقات، تناقضات

(★) دراسة مقدمة إلى ندوة «النظرية والممارسة في فكر مهدي عامل» ـ القاهرة.

موضوعية وذاتية، مواد ونقود. ويريد التصنيع الهندسي المدُرك قبل إنجازه، أن يجعل من هذه الديناميكة المؤتلفة من أفراد معيّنين (بورجوا، عمال)، ديناميكية خالصة، خالية من مضمونها الإجتماعي ويطمح إلى تصنيع يوافق ويتبع فكراً تصنيعياً يقوم به اشخاص غير الذين سيقومون بتحقيق التصنيع (المخطط).

وكانت تجربة البلدان الاشتراكية قد أدت إلى الاعتقاد أن الفئة الاجتماعية التي تفكر هي التي تصنّع. وأدّى ذلك إلى إدراك للتصنيع لهندسة بحتة خالية من التناقضات الاجتماعية والنقود. وهكذا أصبح الناس يعتقدون أن هناك صناعات مصنّعة لا أشخاص أو طبقات.

وتبيّن الحالة التاريخية الآن في بلدان العالم الثالث أو التصنيع المدرك مسبقاً أو التنميط المسبق له حدود، وقاد إلى شبه فشل في عملية التصنيع. ويرجع هذا إلى إدماج مختلف المجتمعات في نمط واحد للتنمية والتصنيع دون اعتبار خصائص وحرية هذه المجتمعات. فلم توجد مجتمعات في مثل هذا الإدراك، فهناك أنماط فقط. نستطيع إذن التمييز ما بين:

- التصنيع الذي يحققه الأشخاص والطبقات بتجسيد طموحاتهم الذاتية في موضوعية مادية تسمح لهم بالصعود إلى مكانة اجتماعية كانوا يهدفون إليها.

- التصنيع المُدْرك من طرف فئة غير الفئة التي ستحققه فعلياً هو تجسيد أفكار ذاتية لفئة باستخدام عمل فعلي لفئة ثانية وهو التصنيع الهيجيلي. ويوجد في مثل هذا الوضع مفكّرون مصنّعون.

ومهما كان نمط الانطلاق فيظهر أن التصنيع ليس قضية نمط أو هندسة. ليس التصنيع من اختصاص المهندسين وليس هو قضية مال. فالتصنيع قضية اجتماعية بالدرجة الأولى وبالمعنى القويّ. فكيف كنا ولا نزال نفسّر فشل تجارب التصنيع المختلفة؟ هناك التفسير الفيزيقي الذي يعتبر التصنيع قضية نمط مادي راجع إلى تنسيق كميات ويرى في النقص الكمي للموارد المادية ونقص المهندسين والتقنيين وعدم وجود تنسيق مضبوط للكميات، أي عدم وجود تخطيط جدّي أو عدم وجود

التوازنات الأساسية ويرى هذا التفسير في كل هذه العوامل أسباب فشل التصنيع. زيادة على التفسير هناك تحليل يربط فشل التصنيع بعدم وجود إدراك صناعي وفكر صناعي وتقاليد صناعية في البلدان النامية. فتكون مجتمعات العالم الثالث غير منطبقة للنشاط الصناعي وتحتاج أولاً إلى ثقافة صناعية.

ومن ثَمَّ موقفان: يجب على مجتمعات العالم الثالث أن تقوم بأعمال على حسب قدراتها وطبيعتها. وهي أطروحة الذاتية الثقافية. والموقف الثاني هو الطلب بإدخال المنطق الصناعي في هذه المجتمعات بتدمير قِيَمها الأصيلة وتطوير عقليتها للوصول إلى العصرنة الصناعية وهي الأطروحة التثاقفية.

وفي نظري لم تكن هذه التفسيرات مقنعة وكافية. فلا يستطيع التفسير الفيزيقي أو الهندسي أو التفسير التثاقفي أن يدلّنا عن دينامكية العلاقات الاجتماعية. وتكوّن الوقائع الاقتصادية ومنها التصنيع دائماً وقائع تنجم وتعتمد على العلاقات الموجودة بين الأفراد وإدراكهم للدنيا والأشياء. وتكوّن هذه العلاقات بنْية اجتماعية يكون له فيها المكان الأول أو الكفاءة في احتلال المكان الاجتماعي الأعلى داخل تدرجات معيّنة.

ولذا يكون التصنيع قضية تنافس اجتماعي

فلنرجع إلى التصنيع الأصل أو القانوني. فعندما كان التجار في أوروبا يحسُّون بالضيق، ويعانون من عزلهم في التنافس الاجتماعي، بحثوا عن طريق صعود اجتماعي جديد وجعلوا من التراكم المادي معياراً للتدرج الاجتماعي، وحتى أصبح يأخذ مكان معيار النسب ومعيار ألوهيّة إلاهيّة ومعيار الرمزية الدينية والسياسية. ولكن كيف يقع الحصول على تراكم مادّي؟ بتأليف جديد لنشاط الناس وتأليف جديد للموارد تتجسد حصيلتها في المصنع. وهذه الحركة التي قادت البرجوازية إلى الحكم هي ما يسمى بالتصنيع. فيظهر التصنيع كمسيرة اجتماعية تاريخية استخدمتها فئة اجتماعية خاضعة لسيطرة غيرها وهي البرجوازية في العهد الفيودالي، وهذا الغرض أحدث مكانة لها في المجتمع. ويكون التصنيع تلك الصيرورة التي سمحت لهذه الفئة أن تحصل على المركز الأول في المجتمع الأوروبي ثم بانتشار التصنيع إلى المكانة الأولى في

العالم. ويظهر التصنيع منذ ثلاثة قرون كالوسيلة الممتازة التي تستخدمها البرجوازية الأوروبية لاحتلال أول مكانة اجتماعية في العالم.

وإذا كانت هذه المقولة صحيحة فسنعتبر جميعاً أن التصنيع ليس بقضية تكنولوجية أو هندسية أو نقود أو ثقافة وإنما هو قضية خطيرة لأنه وسيلة لتقلّب التدرجات الاجتماعية.

وقد فهم الاشتراكيون هذا فهماً جيّداً في أوروبا في القرن التاسع عشر:

١ ـ إما اعتماداً على الهيجلية، وسيعتقدون أن بمواصلة التصنيع سيقع إبدال حكم الطبقة البرجوازية بحكم البروليتاريا، أي عبر التصنيع صعود الفئة الخاضعة إلى مكانة الفئة المسيطرة.

٢ ـ وإما اعتماداً على البراغماتية السياسية: إذا استطاعت فئة خاضعة أن تستولي على الحكم وشرعت في تصنيع المجتمع فستحوّل الأقلية التي استولت على الدولة إلى فئة مهيمنة ولها المكانة الأولى في المجتمع. وهذه هي الاستراتيجية الشيوعية. فالتصنيع هو تلك الوسيلة التي تسمح لأقلية ثورية بإحداث تدرجات اجتماعية جديدة وكسر القاعدة المادية والرمزية التي كانت تعتمد عليها التدرجات القديمة والتي كانت لا تسمح لهذه الأقلية بالحصول على مكانة فيها. فيظهر التصنيع تاريخياً كوسيلة لفئة خاضعة أن تتحوّل إلى فئة حاكمة. ولم يقع عكس ذلك في أي مكان. ولذا لم يكن التصنيع قضية مال أو علم أو إئتلاف تقني، فهو ثورة اجتماعية، صيرورة اجتماعية.

وتصحب هذه الثورة عقيدة تشرّعها. ولذا يكون للتصنيع وظيفتان: اجتماعية وعقائدية.

وإذا رضينا بهذه المقولة نطرح سؤالاً ونقول: هل يكفي أن تصعد أقلية ثورية إلى الحكم وتشرع في عملية التصنيع لتحقيق استقرار حكمها؟ أو بعبارة أخرى هل يكفي أن تخوض فئة اجتماعية خاضعة معركة التصنيع لتتحول إلى فئة حاكمة؟ ليس ذلك بأكيد. والدليل هو أن هناك عدة فئات أو أقليات من هذا النوع عرفت

الفشل. إذن لماذا تنجح هنا وتخيب هناك هذه الوسيلة لتقلب التدرجات الاجتماعية، أي التصنيع؟ وربما نجد الإجابة لذلك باستقطاب المعلومات المتوافرة حالياً عن تجارب التصنيع. فما هي البلدان التي عرفت مسيرة ناجحة في التصنيع؟ أوروبا بطبيعة الحال، ثم الولايات المتحدة الأميركية واليابان وكوريا والصين. وما هي البلدان في هذه المناطق، التي سجّلت تأخراً في التصنيع؟ إسبانيا، البرتغال، إيطاليا، يوغوسلافيا. ويظهر من خلال هذه الأوضاع أن وتيرة التصنيع قد تكون مرتبطة بالطابع الفيودالي للبلدان المتصنعة. وتكون الأطروحة كالتالي:

في المناطق التي سادت فيها علاقات اجتماعية فيودالية والتي جسد فيها التاريخ علاقات ما بين الأفراد مبنية على الطاعة والانضباط والاستبدادية داخل تدرّج اجتماعي مُعْلن فهناك فقط استطاعت العلاقات الأجيرية الصناعية أن تنغرز وتتجذر وتبنى على أساس الإستغلال والسلطة والطاعة والانضباط والتدرجات المعلنة، وهذا لا يمنع أن تأخذ تلك العلاقات التأجيرية صفة سوقية أو صفة تخطيطية. ونلاحظ بالعكس أن في المناطق التي لم تعرف وجود فيودالية عريقة فلم ينجح التصنيع كما ينبغي. وتشكل إسبانيا المثل القياسي في ذلك. تكوّن إسبانيا بلداً من أحدث البلدان الأوروبية، ولم تتجذر فيها الفيودالية بعد القرن الرابع عشر، وكانت هذه الفيودالية ذات الطابع «دون كيشوتي». وعندما كان «دون كيشوت» يتجوّل في اسبانيا باحثاً عن مغامرات ذات الطابع الفيودالي كانت البلدان الفيودالية الحقيقية أخذت في الوقت نفسه طريق التصنيع.

ويكون اليابان قياس البلد غير الأوروبي الذي نجح في عملية التصنيع. فإذا كان التصنيع العملية التي سمحت - في أوروبا - لأقلية خاضعة أن تغيّر التدرج الاجتماعي لصالحها يكون من المفروض ألاّ تقع هذه العملية في مكان آخر. وإذا انطلقت اليابان متأخرة في التصنيع فهذا يدل على أن نمط التدرج الاجتماعي كان غير محتاج لذلك. ولكن بعد القرن الثامن عشر، أصبح التصنيع قضية خطيرة على المستوى العالمي. فأصبح التصنيع الأوروبي يُحدث تدرجات ما بين بلدان العالم ويهيىء البرجوازية الأوروبية إلى الصعود إلى المكانة الأولى في العالم وبالتالي يهدد البلدان غير الأوروبية بالتبعية وفقدان حريتها.

فظهرت في البلدان غير الأوروبية مشكلتان: عجز الفئات الحاكمة على مواجهة الهيمنة الأوروبية ولذا أصبح الوضع يتطلب منها القيام بمبادرات تهدف إلى الحفاظ على مكانتها سواءٌ بالتبعية للبـرجوازية ونكران قواعد وجودها الذاتية أم بالحفاظ على استقلال البلاد. وهذا يتطلب توليد الوسائل المادية لمواجهة القوة المادية. وفي اليابان عندما اعتدى الأسطول الأميركي على مضيق ناكازاكي في القرن التاسع عشر وقع ردّ فعل اليابانيين:

١ ـ بتغيير اجتماعي داخلي يهيء اليابان لتوليد القوة الكافية لمواجهة العدوان البرجوازي وهذا تجسد في استقالة الشكون وتمركز السلطة في يد الملك وتحقيق تحالف ما بين التجار والصاموراي.

٢ ـ بالدفاع عن السيادة الوطنية وإحداث مصانع باستثمار الرأسمال التجاري في التراكم الصناعي.

وتجمع اليابان شروط التصنيع الذاتي:

ـ وجود تجار قد حققوا تراكماً نقدياً ودون مكانة اجتماعية.
ـ أزمة مالية ترغم الحكم للّجوء إلى التجار كي يموّلوه.
ـ تحويل الأسياد المفتقرين إلى الأعمال وصعود التجار بالتحالف معهم ومع الصاموراي:
ـ إصلاح سياسي وحذف نظام الشكون.

وإذا نجحت اليابان في تحقيق التصنيع وهي تعرف حياة القرون الوسطى في التاسع عشر فلم يرجع هذا إلى رؤوس أموال أجنبية أو مهندسين أجانب أو أنماط مسبقة وإنما إلى الديناميكية الاجتماعية والتاريخية الذاتية للمجتمع الياباني. ولم يكن التصنيع كما يبدو من خلال المثل الياباني عملية إنتاج مادي حيادية وإنما هي عملية تغيير وتقلّب اجتماعي تتجسد في إعادة تـوزيـع الشـدرجـات الاجتماعيـة مـا بين الفئـات والأفراد.

ويبيّن التصنيع الياباني أن العوامل القاطعة هي:

١ ـ وجود علاقات اجتماعية فيودالية مبنية على التدرج العارم والطاعة والانضباط.

٢ ـ وجود تجار قد حققوا تراكماً مالياً ولكنهم دون مكانة اجتماعية بارزة ويستخدمون التصنيع للحصول على هذه المكانة.

٣ ـ العقيدة: إن قوة البلد لا تتحقق إلا على حساب البلدان الأخرى وهي العقيدة الميركانتيلية التي كانت من قبل قد حوّلت الرأسمال التجاري الأوروبي إلى رأسمال صناعي.

وخلاصة القول: ليس التصنيع وسيلة هندسية أو تقنية لتضخم الإنتاج ولا يخضع إلى تنميط كمّي. وهو أولاً وقبل كل شيء صيرورة اجتماعية تاريخية للصعود أو الاستقرار في الحكم من طرف فئة اجتماعية معيّنة، ثم هو مجموعة من العلاقات الاجتماعية مبنية على التدرج والسلطة والانضباط، وهو ظاهرة يولّدها عدم التساوي الاجتماعي والسياسي والتي تولّد بدورها عدم تساوٍ اجتماعي وسياسي. ولم يتحقق تصنيع دون تراكم مادي وتمركز فائض إنتاج بين أيدي فئة تهدف السلطة إلى الحفاظ على سلطتها، فلهذا يتماشى التصنيع مع توليد فائض، ويُعنى بذلك انضباط وطاعة وتدرج داخل المصانع، ويتماشى مع توزيع غير متساوٍ لهذه الفائض ومعنى ذلك وجود تدرجات اجتماعية ما بين الفئات وهكذا كوّنت الأرضية الفيودالية التربة الملائمة لنموه. لكن هذه الشروط لم تكن كافية لظهور تصنيع على النمط البرجوازي الأوروبي، فيحتاج التصنيع إلى نمط جديد في ائتلاف الموارد البشرية والمادية لأغراض إنتاجية، مكانها الرمزي هو المصنع، إذن فلا يكفي وجود علاقات فيودالية ووجود استراتيجية للصعود والاستقرار في الحكم. فلا بد كذلك من عمل على المادة وائتلاف جديد لعوامل الإنتاج. ويتجسد على الائتلاف الجديد في نمط اقتصاد للإنتاج. يصحب التصنيع بروز « الاقتصادي » (L'Économique) وينبع هذا الاقتصادي من رؤية جديدة للدنيا، من مجموعة الإدراك المتعالي الجديد الذي يعتبر المادة وائتلافها كبرهان للقوة الانسانية، أي قوة الفئة الاجتماعية الحاملة للنور الجديد. لم يكن بالنسبة للبرجوازية الأوروبية اعتبار ائتلاف المادة كبرهان للتعالي

الرباني وكحجة لعزلها من شرعية الحكم وبالتالي تدعيم شرعية حكم الكنيسة والملكية ذات الشرعيــة الربانية فالشرعية الجديدة. أي شرعية «الإيكونوميك» تعتمد على القدرة الإئتلافية لعوامل الإنتاج قصد إحداث مادة جديدة وإحداث قوة اجتماعية جديدة تُستمد ولا تُمنح.

بدأ يسود أوروبا هذا الإدراك الجديد في القرن الثالث عشر، وهو يعتبر المادة كوسيلة عمل للإنسان وليست برهاناً للتعالي الرباني. وهذا ما يغيّر تماماً مكانة الشرعية، فأصبحت الشرعية تعتمد على العمل لا على الرسالة. فيصبح شرعياً الحكم الذي يؤثر في المادة ويأتلفها للحصول على أشكال مادية جديدة ويصبح شرعياً كذلك العلم الذي يكشف أسرار المادة للتأثير عليها. وهكذا يتذرع العلم بتقنية من جهة (هندسة)، واقتصاد سياسي من جهة أخرى، أي إلى علم الفعل على المادة وإدارة هذا الفعل. ويختصر مفكر أوروبي في القرن التاسع عشر هذا بقوله: «آن الأوان ألاّ نكتفي بالتفكير في الوجود ولكن ينبغي تغييره». (كارل ماركس: أطروحة حول فــويارباخ). ويصبح بدوره هذا التغيير للوجود رسالة مشرّعة. فنأخذ الحكم لتغيير الأشياء والمجتمع، وهكذا استطاعت البرجــوازيــة أن تقــدّس إدراكها للوجود وتجعل من نمط عملها وفكرها رسالة مقدّسة.

وهذا الجانب الجديد هو الذي سيحدث سوء التفاهم الموجود حول التصنيع، فلم يكن التصنيع نمطاً فعلياً في وضع ملموس وإنما أصبح رسالة مقدّسة شاملة، فلم يأخذ التصنيع ذاته من حركة تاريخية وإجتماعية فعلية ولكن يأخذها من إدراك للوجود هو الإدراك «التقدمي العقلاني العلمي»، ولما يتحول التصنيع إلى رسالة فيصبح أيديولوجية (عقيدة) ويعتبره الناس ككائــن تاريخي ملموس ومستقل عن المنظومات التاريخية الاجتماعية والناجم عنها. واعتقاداً بهذا لم يؤثر على موضوعية التصنيع أي تغيــير اجتماعي كان. فبإمكان التصنيع أن يولد وينشأ ويتطور في كل مكان مثل أي ديانة. وبناء عليه أصبحنا نعتقد أن التصنيع الأوروبي ممكن في أي مكان، ويكفي لذلك بتحقيق انتقالات من مجتمع إلى آخر. فربما يتجسد هذا الانتقال في فرق ما بين الكميات المنسوبة للتصنيع ولكن لا يغيّر قط الواقعية الذاتية لهذا الكائن الموضوعي أو المنطقي. ولذا ظهرت سياســات تنميــة ليســت منطبقــة على الحركــة

التاريخية الاجتماعية الذاتية لكل مجتمع، وإنما تحاول إيجاد تطابق لوسائلها الكمية المادية. وإذا فشل مثل هذا التصنيع فسيقال إن ذلك راجع إلى التنسيق السيّء ما بين الكميات المادية، أي إلى تخطيط سيّء، وإذا اعتقدنا مثل ذلك فننكر أن العلاقات الاجتماعية هي التي تسهّل أو تعرقل التصنيع، فسيقال إن الحساب بالسيّء هو سبب الفشل وكل نتيجة سلبية مصدرها أو عنصرها صعوبة انتقال هذا الكائن من مجتمع إلى آخر وليس سببها ذات هذا الكائن نفسه. لم يكن هذا الكائن المنطقي (التصنيع) قابلاً للتغيّر أو لإعادة النظر، فهو رسالة منطقية شاملة ضرورية وتاريخية لا تقبل المراجعة، فكيفية التصنيع وحدها أو انتقاله هي التي تقبل المراجعة.

ثانياً: التقنوقراطية والتصنيع

جعل التصنيعُ من أوروبا البرجوازية قطباً مهيمناً مادياً وعقائدياً. والصمود أمام هيمنتها هو العمل مثلها. ولكن ليست أمام الهيمنة الأوروبية البرجوازية إرادة الصمود وحدها التي ساهمت في انتشار رسالة التصنيع. فأصبح التصنيع مهمة مقدّسة لا بد من تحقيقها في إطار مسار مقدس للبشرية يتجسد في التقدم المادي وتراكم الكميات المادية بائتلافها ضمن اقتصاد مولّد لرأسمال. وإذا شرعت أوروبا البرجوازية في استعمار البلدان الأخرى فهي تشرّع هيمنتها على العالم بقضاء هذه المهمة الحضارية.

وإذا أعدنا قراءة مؤسّسي الاشتراكية العلمية فنجدهم لا يدعون إلى الصمود ومقاومة الهيمنة البرجوازية بل يدعون إلى هذه الهيمنة لتحقيق التقدم وهو التعالي الجديد.

يقول ماركس وإنجلس: «هل هي مأساة إذا نُزعت كاليفورنيا الجميلة من أيدي المكسيكان الكسلانين الذين لم يعرفوا فيما قبل ما العمل بها؟ وهل إذا قام اليانكيز الناشطين... إلخ» (نيوغاينيس تسايتونك ١٨٤٨/٢/١٥). ثم بالنسبة للشعوب السلافية: «شعوب ليس لها تاريخ ذاتي، شعوب وصلت بصعوبة إلى المرحلة البدائية من الحضارة، شعوب لم تستطع أبداً العيش أو الوصول إلى استقلال ما...» (المرجع نفسه)

ثم بالنسبة للأتراك: « ... لم يكن للجنس الإغريقي عدو إلاّ الوحوش الأتراك الذين هم منذ القديم أعداء لكل تقدم (...).

ويدل التاريخ والأحداث الحالية أنه يجب تأسيس الدولة المسيحية على أطلال الدولة المسلمة في أوروبا ». (نيويورك ديلي تربيون ١٨٥٣/٤/٢١).

وليس بالضروري مضاعفة عدد مثل هذه المراجع أو التأكيد على أقوال ماركس حول الهند وتأييده لتدمير الصناعة القطنية التقليدية في الهند من طرف المعمّر الإنكليزي، ذلك المعمر الذي يعتبره ماركس حاملاً للتقدم ويدعو هذا التقدم إلى تضحية جميع شعوب العالم غير الأوروبية.

يجب انعدام جميع أنماط الإنتاج القديمة، أي في الواقع جميع أنماط الإنتاج التي تخالف النمط البرجوازي حتى يأخذ مكانها « الاقتصادي » البرجوازي الأوروبي، وهو النمط الوحيد للتقدم والحضارة حيث يحمل معه مصيراً ضرورياً ومستقبلاً زاهراً وبشرى ضرورية ألا وهي الاشتراكية.

ويدعو جميع الأوروبيين إلى تدمير ما يخالف النمط الجديد وهم يبشرون ببناء عالم صناعي يجد شرعيته في التقدم والمسيرة نحو الفلاح، وتختلف مثل هذه البشرى عن دعوات العصور القديمة بحيث أنها لا تنتمي إلى فرد يدّعي النبوّة وإنما إلى حركة تاريخية ضرورية تؤدي إلى الفلاح وهكذا اصبح الأوروبيون في القرن التاسع عشر يكوّنون مجموعة متكتلة تعتبر نفسها بفضل التصنيع مجموعة مؤهلة ومختارة لقيادة البشرية وهي تدعو إلى العمل مثلها والتخلص من الخصوصيات التي تخالف المسار الجديد. وهكذا فرضت أوروبا على العالم تعالياً جديداً هو إنتاج الرأسمال عبر التصنيع.

وسيعاد تناول الرسالة البرجوازية باسم الثورة المؤدّية إلى الاشتراكية والتي ستحقق نمط إنتاج ينتج الرأسمال بصفة أمثل وأضخم ويضمن تصنيعاً لا مثيل له من قبل، وهو التصنيع الذي يجيء بالعدالة والفلاح عبر تعميم النمط الاجتماعي المصْنعي.

وتكون مهمة الثوريين هي تدمير كل ما يختلف عن «الاقتصادي» التصنيعي المولّد

للرأسمال. ولهذا السبب سيقع علانية إلغاء شرعية المجتمعات المخالفة وستلقب بمجتمعات بدائية وتقليدية وفيودالية أو إقطاعية أوآسيوية ومظلمة ورجعية، والذي لا يساهم في الرسالة البشرية الجديدة محكوم عليه بالزوال والانعدام حتى يظهر مكانه ما هو فوري وما هو جديد وتقدمي وعصري وعقلاني ومتطوّر. هذا ما تدعو إليه الضرورة التاريخية. وستنتشر وتستقر وتُعزز الشرعية الجديدة اعتماداً على القول إنها تخالف ما سبقها وأنها الأخيرة في التسلسل التاريخي، إذن هي الأفضل بحيث إنها دائمة الجديدية. وخلاصة القول إن أوروبا سواء كانت محافظة أم ثورية قد تحمّلت الرسالة التقدمية المعتمدة على التصنيع وجعلت منها حقيقة شاملة تفرض القانون التالي: «دمّروا كل ما يخالفني وقوموا بالتصنيع». وسيستجيب لهذه الدعوة فئات عديدة ستنهض في جميع أنحاء العالم لتدمّر بنفسها كل ما وجدته داخل شعبها مخالفاً لتحقيق شمولية النمط البرجوازي الأوروبي في التدرج الاجتماعي. وهكذا أصبح التصنيع القيمة السامية الجديدة،القيمة التي تشرّع الحكم الجديد أينما كان. وعلى سبيل المثال: عندما استولى الشيوعيون على سلطة الدولة في روسيا لم يستطيعوا الحفاظ عليها إلا بالتصنيع أي خلق قاعدة مادية تضمن وتشرّع الحكم وتقلب التدرج والمراتب الاجتماعية حتى تتكوّن فئات اجتماعية جديدة تساند الحكم الجديد ولم يقع ذلك إلا بخلق مصانع عديدة.

ويتضح بهذا أن التصنيع هو عملية تشريع الاستيلاء على الحكم ووسيلة لتحقيق سيطرة فئة اجتماعية على المجتمع. ولم يوجد هناك وضع تاريخي يعاكس هذه المقولة. وتعطي البلدان الشيوعية البرهان القاطع هو أيديولوجية (تقدمي، وفرة، عقلنة، فلاح) ثم هو وسيلة سيطرة فئة اجتماعية على المجتمع (انخراط الأفراد في المصانع) وهو كذلك أسلوب تشريع لأخذ الحكم والحفاظ عليه من طرف أقلية. وعكس ما كان يتوقعه ماركس لم تستطع مثل هذه الأقلية تشريع صعودها إلى الحكم في البلدان المتطوّرة صناعياً، السابقة في التصنيع. ففي مثل هذه البلدان لا يشرّع التصنيع إلاّ البرجوازية. أما في البلدان غير المتصنّعة أي التي يمكن فيها توظيف التصنيع كنمط صعود إلى الحكم فهناك يقع تشريع الحكم الجديد من خلال التصنيع والتقنوقراطية التي تستولي على جهاز الدولة من أجل تصنيع البلاد، والتي تُشرّع نفسها في الحكم

وتبقى فيه اعتماداً على التصنيع هي في الواقع تنتمي وتعتمد على الديانة الجديدة التي أتت بها البرجوازية الأوروبية: تبني «الاقتصادي» وتراكم الرأسمال ومراقبة المجتمع بإحداث شبكة من المصانع. ويكون توليد الرأسمال في المجتمع المصنَّع الذي يحكمه المصنِّعون هو الشرعية الوحيدة بحيث إنه عملية تخضع للعقلانية والتقدم والتطور والعصرنة والثورة والحتمية التاريخية.

والدليل على وعي الأقليات التقنوقراطية الحاكمة بوظيفة التصنيع في الصعود إلى الحكم والبقاء فيه هو أن هذه الأقليات تحتكر عملية التصنيع، ولذا تمنع الفئات الاجتماعية الأخرى بالقيام به وتشرّع ذلك بالقول إنها حاملة للعقلانية والتقدم، واما الفئات الأخرى فهي فئات جاهلة أو رجعية. ولذا في غالب الأحيان تقرّر هذه الأقليات التقنوقراطية حظر التصنيع من طرف الأفراد، وتقول إن ذلك تصنيع فوضوي، ولا تصنيع إلا برخصتها وانضمامه إلى خطة عقلانية تبتكرها هذه الأقلية ويكون التصنيع التلقائي ممنوعاً. فالتصنيع الشرعي الوحيد هو الذي تقوم به وتحتكره الفئة التقنوقراطية الحاكمة ذات العقلنة. وإذا كانت البرجوازية تحتكر التصنيع بإحداث احتكارات اقتصادية ففي البلدان الأخرى تحتكر الأقليات التقنوقراطية عملية التصنيع بفرض سلطتها عبر قوانين تمنحها المبادرة في عملية التصنيع (التخطيط الإجباري) وتمركز الرأسمال بين أيديها مثلما تمركزه البرجوازية في البلدان ذات الرأسمالية الاحتكارية ويؤدي مثل هذا الاحتكار إلى انعدام المنافسة، أي في الواقع المنافسة على السلطة.

ويكون التصنيع قضية جدّ خطيرة بالفعل. فهو وسيلة حكم. ولا يستطيع أي شخص أن يكون مصنّعاً. والصناعة ليست مفتوحة لأي أحد. فلا بد أن يكون التصنيع خاضعاً لعقلنة وتخطيط ويكون ذا الطابع العصري والتقدمي والمتطوّر ولذا يجب إبعاد الجاهلين والرجعيين عنه واحتكاره من طرف الفئة المنوّرة والمنوّرة. وسبب ذلك هو أن التصنيع العقلاني يتنافى ويتعارض مع التلقائية الاجتماعية. فإذا خضع التصنيع لهذه التلقائية ربما يؤدي إلى عدم المساواة الاجتماعية وفوضى وظهور مسيطرين وخاضعين. ولذا يجب أن يكون محتكراً من طرف فئة واحدة تعتمد

سيطرتها على العقلنة والتقدم والنور. أي في الو قع فئة تحاول فرض سيطرتها بمنع التنافس. وإذا كان الأمر غير ذلك، كيف نفهم وجود تلك الأقلّيات التقنوقراطية الحاكمة والتي تقوم بالتصنيع لإشباع حاجيات الأفراد والشعب وهي في الوقت نفسه تمنع تلبية هذه الاحتياجات بمنع أيّ مبادرة صناعية إنتاجية من طرف الأفراد؟ كيف نفهم إرادتها التصنيعية وهي تخاف من الأفراد المصنِّعين؟

ولم يبق التصنيع تلك الحركة الاجتماعية التلقائية التي تعيد هيكلة التدرج الاجتماعي فأصبح وسيلة حكم بحتة وايديولوجية بحتة. والتصنيع اليوم هو نمط لمراقبة النشاط الاجتماعي ومراقبة صعود الأفراد في المجتمع. ولذا لم يكن تصنيع طبقاً للأصل إلاّ ومصيره الفشل. فهو تصنيع فارغ من ذاتيته التاريخية والاجتماعية وتصنيع من أجل التصنيع، لا تصنيعٌ يدل على حياة المجتمع وحركته التاريخية، فأصبح عقيدة ونمط حكم ووسيلة قمع سياسي وقمع اقتصادي واجتماعي وعقائدي. ويعتبر هذا التصنيعُ كلَّ من يخالف مجرماً، والذي لا يؤمن بالتعالي الجديد زنديقاً للتقدم ومِثْله يلقّب بالرجعية والسلفية وتبني الظلومات.

ثالثاً: لا يتغذى الناس بحديد

كان في القرن التاسع عشر اقتصادي روسيّ تخيّل احتمالَ تطور للمصانع دون نهايةٍ أو حدٍّ غرض تطور المصانع. فتخيّل توكان براتوفسكي مجتمعاً ينتج آلات قصد إنتاج آلات أخرى بعدد متضاعف، وهذا دون توليد قطعة واحدة من الخبز. وربما يكون غرض التصنيع التقنوقراطي لا صنع الخبز وإنما تهيئة منظومة آلات وشبكة مصانع يجنَّد فيها الأشخاص قصدَ تشييد مصانع أخرى وهذا للتحكم في وقتهم الحيوي بأكمله.

تطلب المصانع مصانع جديدة أخرى، **والآلات تطلب توليد** آلات أخرى. ولا يبرهن بلد مثل روسيا بعد سبعين سنة من التصنيع إلا على شيء واحد وهو: أن المصنع لا يلبي احتياجات الناس ولكن يعيد وجوده لإعادة الحكم. وفي ظرف السبعين سنة نفسها، ولكن عن طريق فوضوي، برهنت بلدان أخرى أن المصنع يولِّد الحكم ولكنه يولد أيضاً بطاطس، وهي البلدان التي كان فيها التصنيع حركة

اجتماعية حقيقية لا مشروع تشريع حكم سبقه. وبيّن توكان برانوفسكي أن تواصل التراكم للرأسمال ممكن دون نهاية بالاعتماد على إنتاج الآلات وعدم انتاج المواد للإستهلاك. وهذا ما تحقق في البلدان التي ظهر فيها التصنيع المشرّع لسلطة تسبقه في الوجود. ففي تلك البلدان لم يكن الحكم يعقب التصنيع إذ في هذه الحالة التصنيع هو معركة اجتماعية للصعود إلى الحكم وإنما في هذه البلدان يكون التصنيع يعقب الصعود للحكم ويتفرّع من مضمونه الاجتماعي الديناميكي فتأخذ أقلية الحكم ثم تشرّع نفسها فيه بالقيام بالتصنيع. فهو التصنيع المولّد من طرف الحكم وليس بالتصنيع الأصل المولّد للحكم. وفي بعض البلدان المخططة تتطلب تهيئة التصنيع تعبئة كل الموارد، وبعد تشييد صناعة ثقيلة أصبحت هذه الصناعة تتطلب لوحدها استخدام ما يقارب مجموع موارد البلاد وهي تدور من أجل تجديدها المتواصل، وتستوعب جميع ما تملكه البلاد من قدرات بشرية وخامات وأموال. وهذا ما يدلّ على انحراف التصنيع عن أهدافه الاجتماعية (إشباع حاجات الناس) ويجعل منه تبريراً فقط لمواصلة سيطرة أقلية اجتماعية، وإذا قمنا بمقارنة تضخم الصناعة الثقيلة في مثل هذه البلدان بالتناقص النسبي للمواد المعيشية (سكن، أغذية إلخ...) نلاحظ أن وظيفة هذه الصناعة لا تقصد فعلاً إشباع حاجات البشر بل تهدف إلى تبرير حكم فئة معيّنة وفرض سيطرتها عبر شبكة من المصانع. ولذا فهي تنتج المصانع أكثر مما تنتج الخبز. والمصانع تولّد بدورها المصانع، وتلك هي توقعات توكان برانوفسكي.

أما في بلدان قامت هي الأخرى بالتصنيع نجد كذلك إنتاجاً للآلات قصد إنتاج آلات أخرى ونجد كذلك شبكة من المصانع قصد السيطرة على المجتمع ولكن في هذه البلدان يوجد «تسرب» من قطاع الآلات وتكون المواد الاستهلاكية متوافرة. والأمر الذي يميز ما بين البلدان ذات الصناعة المغلوقة على ذاتها والتي لم تتسرّب منها مواد استهلاكية والبلدان ذات التسرّب الاستهلاكي هو الوجود في البلدان الثانية لديناميكية اجتماعية حية وتنافس اجتماعي مفتوح برغم الصناعة على إنتاج خيرات استهلاكية. وفي مثل هذه البلدان كان التصنيع هو الذي يمنح الهيمنة والحكم ويسبقهما.

أما في البلدان التي يسبق فيها الحكم عمليّة التصنيع فنلاحظ أن تسرّب المواد

الاستهلاكية من الصناعة لم يقع إلاّ بعد تحقيق منظومة كاملة أدْركت منطقياً من قبل من طرف مخططين عقلانيين وتقدميين، وبحيث إن إنجاز منظومة صناعية كاملة متناسقة الأجزاء لا يتحقق إلا بعد قرون كما دلّت على ذلك تجربة التصنيع الأصل. فلا بد للشعب أن ينتظر تحقيق المعجزة أي أن يكتفي بأمل تحقيقها ويستغني عن الاستهلاك. ويقع إنجاز تلك المنظومة الصناعية الكاملة نسبة إلى تسلسل زمني منطقي أدركه سبقاً محتكرو المنطق (المخططون) وهو ينفي ويتعارض مع التسلسل الزمني الحيوي الذي يعيشه الأفراد. ويكوّن الإدراك المسبق للمنظومة الصناعية والتسلسل الزمني لإنجازها بناءً فوقياً (أفكار المخططين وعملهم وقوانينهم، وتبريراتهم) يطمح أن يتجسد في بناء مادي وتحتي (المصانع والإنتاج)، ويا لها من مهمة عملاقة! كنا في الماضي نعتقد أن البناء التحتي هو الذي يولّد البناء الفوقي. وها نحن اليوم أمام عمالقة العصر يطمحون توليد بناء تحتي خاضع لبناء فوقي مسبق! ولكن رغم عمل وجهد ملايين الأفراد، رغم توليد ملايين الأطنان من ذا وذاك، من حديد وأشياء ثقيلة مثل الصناعة التي تنتجها، ورغم ملايين الآلات ورغم وجود آلاف المصانع، لم تنجح حتى الآن أي محاولة لتجسيد بناء فوقي مسبق في بناء تحتي يتبعه. والدليل على ذلك أن البلدان التي زعمت ذلك تعاني كلّها من إشباع الحاجات البدائية للإنسان ولا يزال يُسجَّل فيها عجز في التغذية والسكن. وأخطر من ذلك يُسجَّل فيها اختلالات في الصناعة نفسها أي الصناعة المدْرَكة منطقياً قبل إنجازها والتي كان من المفروض أن تخضع إلى عقلنة المخططين. والسؤال المطروح هو إذا عجزت بعد عقود طويلة هذه الصناعة عن تلبية الحاجيات الجدّ بدائية للإنسان فيا ترى ما هي وظيفتها؟ الجواب بسيط، تلبي هذه الصناعة حاجة واحدة وهي وجود صورة مادية منعكسة للحكم الذي سبقها. وإذا كان أقصى جهد مطلوب من الأفراد يتبعه جزاء يتجسد في قلة المواد الأساسية لعيشهم فذلك يدلّ على إرادة في مراقبتهم بإرغامهم على العمل ومراقبتهم بالندرة عن طريق توزيع مُمركز للمواد الأساسية إذ يصبح وجود اللحم في الأسواق أو منح سكن أعظم مزية يحصل عليها الإنسان وظاهرة غير عادية وغير طبيعية. بل حوافز يمنحها من حين لآخر الأسياد لعبادهم. وجدنا الفيودالية من جديد أيّ نمط يشتغل فيه ملايين الأشخاص لصيانة منظومة مصانع وحكم أقلية، ولا يستمدون منه من حين لآخر إلاّ بعض الفضلات حيث هناك أسياد يُوزعون

عليهم من حين لآخر عوض القطع الذهبية (كما كان من قبل) قطع لحم وغير ذلك. ويواجه التصنيع كصيرورة صعود إلى الحكم وتجديده وكإيديولوجيات تشريع هذا الحكم، يواجه:

- التدرج الاجتماعي الموجود والذي يهدف التصنيع إلى تدميره.
- الإيديولوجيات المعاكسة له.

وبحيث إن التصنيع الذي يؤدي إلى تقلّب التدرج الاجتماعي والقضاء على الثقافة الموجودة لم يكن بذلك أمراً هندسياً أو تقنياً.

ويتأكد أن التصنيع قد نجح حيث تحالفت الأقلية الثورية مع الفئات المسيطرة القديمة أو جزء منها وهذا على صعيد الحكم والثقافة. ففي أوروبا ظهر التصنيع كفرصة لجزء من الأرستقراطية للبقاء في الحكم بجانب الأقلية البرجوازية الصاعدة. واحتفظ التصنيع هناك بالعلاقات الاجتماعية الفيودالية المبنية على التدرج الاجتماعي المُعْلَن والصّارِم وعلى الانضباط في علاقات الإنتاج. واصطحب التصنيع بتطور ثقافي قديم وعميق وحتى كان ثورة داخل التطور. ولم يكن هذا التصنيع تطوراً ملزوماً ومفروضاً عقب ثورة. ولم يخترع أحد التصنيع كي يفرضه على الناس في تلك البلدان، والدليل على هذا التطور المتواصل هو أن «البرجوا» أنفسهم يعتبرون أرستقراطيين جدداً.

وإذا أردنا التمييز ما بين النوعين من التصنيع اللذَيْن ظهرا تاريخياً نقول إن هناك:

- التصنيع المولّد للحكم والذي يسمح بفضله صعود أقلية اجتماعية وهو التصنيع الأصل أو القانوني أو القويم.

- التصنيع الذي يصوّر ويشرّع حكماً سبقه وهو الحكم الذي يدرك ويخطط التصنيع قبل إنجازه.

ففي الحالة الأولى يكون التصنيع بناءً مادياً تحتياً يولّد بناءً فوقياً. أما في الحالة الثانية فهو بناء فوقي يحاول تهيئة بناء مادي يُشرّعه.

رابعاً: التصنيع والبرجوازية «الوطنية»

يبدو لي أن الناس قد تكلموا وكتبوا كثيراً وبصفة غير صارمة عن الدور الذي قامت أو لم تقم به في التصنيع البرجوازية «الوطنية» في بلدان العالم الثالث. وقد يكون هذا الكلام في غالب الأحيان مجرّد اتهامات ضدّ هذه الفئة الاجتماعية سواءً عبر الإلحاح على عجزها في التصنيع أو عن مواقفها المعادية له، او عن تحالفها مع قوات خارجية أو عن طابعها الرجعي والكومبرادوري والمعادي للتقدم إلخ.

ويظهر لي أن استخدام كلمة «برجوازية» بالنسبة لبلداننا قد وقع بصفة مستعارة أكثر مما هو كان يصوّر فئة اجتماعية معينة بحيث إنه لم يأت أحَد ببيانات اجتماعية دقيقة تدلّ على وجود مثل هذه الفئة الاجتماعية في بلداننا. فنتكلم عن البرجوازية ولكننا في غالب الأحيان نمتنع من تعيين مَن الذي يكوّنها ومن الذي ينتمي إلى هذه البرجوازية. هل الأغنياء هم البرجوازية؟

وفي رأيي تكون البرجوازية تلك الطبقة الاجتماعية في أوروبا التي صعدت إلى الحكم بفضل التصنيع. وإذا اتفقنا على هذا التعريف تكون البرجوازية طبقة مصنِّعة. أما الفئات الاجتماعية التي لا تخضع لهذا التعريف أي لا تصنّع قصد تراكم رأسمال والتحويل إلى طبقة مهيمنة فليست ولا تكوّن برجوازية.

ويبدو أننا في مجتمعاتنا نلقّب بسهولة جميع الأغنياء أو الحكّام بالبرجوازية حتى أصبح هذا المفهوم لا يعني شيئاً. ولا يكوّن التجار أو ملاكي الأرض أو الأغنياء أو كبار الحكام برجوازية ولم تحتجْ هذه الفئات للقيام بتصنيع ما لتصبح الفئات المسيطرة.

وفي اليوم الذي ندرك فيه جميعاً أن التصنيع هو نمط للصعود إلى الحكم أو الحفاظ عليه، ربما في مثل ذلك اليوم نتجنّب نهائياً استخدام مفهوم البرجوازية دون تحديد اجتماعي مضبوط. وسنترك الاستخدام الفوضوي الحالي لعبارات مثل البرجوازية «الوطنية» أو الكومبرادورية أو البيروقراطية إلى غير ذلك من الأرانب السحرية التي نستخرجها من علب سِحْرية تدّعي علم الاجتماع.

وقد بينتُ شخصياً من قبْلُ في كتاب لي تحت عنوان « الدولة والفائض والمجتمع في الجزائر قبل ١٨٣٠ » أننا لا نستطيع اتهام التجار العرب في القرون الوسطى بعدم تصنيع وتنمية بلداننا. فكان مثل هؤلاء التجار الطبقة المهيمنة اجتماعياً ولم يحتاجوا إلى القيام بتصنيع ما ليصبحوا كذلك. أما التجار الأوروبيون فبالعكس كانوا طبقة خاضعة وبالتالي كانوا يحتاجون إلى القيام بالتصنيع ليتحولوا إلى طبقة مهيمنة. ولذا ينبغي أن نتوقف عن استخدام أنماط جامدة في التحليل ونطبقها دون وعي لحركات تاريخية اجتماعية تختلف قطعاً عن بعضها البعض.

ومن هم المصنِّعون في بلداننا؟ الفئات الاجتماعية دون حكم. كان الحكم في الماضي خاضعاً للتجار وهم لم يحتاجوا تصنيعاً للصعود أو البقاء فيه. أما الفئات دون حكم كانت تتمثل في الفلاحين والمربين للمواشي. ولم تستطع هذه الفئات المعزولة عن التيارات المالية القيام بأي تصنيع للصعود إلى الحكم بل كانت تهدف إلى الحكم والمراقبة في الطرق والمحاور التجارية كي تتحكم في عناصر الثروة التجارية. وكانت هكذا تصعد القبائل إلى الحكم.

أما اليوم فمن هي الفئات التي لم تحكم ويكون بها استخدام التصنيع أسلوبَ صعود إلى الحكم، أو الفئات التي تحكم وتستخدم التصنيع للحفاظ على حكمها؟ هناك أولاً أفراد وطنيون يصعدون أو يطمحون للصعود إلى الحكم عن طريق سريع يتجسد في الانقلاب العسكري للفئات الحاكمة. وهذا ما نلقبه بالاستراتيجية اللينينية. ثم هناك فئات من الشعب لم تحكم أبداً وهي ربما اليوم تظهر فئات متحركة تطمح للصعود إلى الحكم. أما الفئات الأخرى ومنها التي تحكم، فهي تملك الثروة والحكم (أغنياء، كبار التجار، ربويّون، ملاكون عقاريون) ولذا لا تحتاج إلى القيام بتصنيع لتصعد إليه، وهي لا تقوم بمثل هذا التصنيع إلاّ إذا اضطرت إلى ذلك تحت ضغط السكان وضغط الاحتياجات المتعاظمة للشعب. وإن لم تفعل ذلك فتكون هذه الفئات الحاكمة محكوماً عليها بالانقراض ويأخذ مكانها الوطنيون العسكريون أو التقنوقراطيون، أو الفئات الشعبية الصاعدة اعتماداً على العمل الحرفي والتراكم باستخدام طريق الحزب الوحيد في الحكم.

وإذا استطاعت فئة حاكمة أن تحافظ على حكمها دون القيام بتصنيع فهي لا تصنّع. لذا لا يكون التصنيع شهادة للوطنية وإنما هو شهادة حكم. وقد يحتمَل في بعض الأحيان وجود أجانب يساهمون في تصنيع البلاد كما يقع في الغرب الرأسمالي، لكنهم لا يقومون بتشييد صناعات خارج بلدهم لغرض غير القوة الذاتية لهم والبقاء في مركز مهيمن ومركز حكم. ولكن في وقتنا الحاضر لا تستطيع فئة حاكمة البقاء في الحكم دون القيام بالتصنيع وهذا أولاً بسبب الضغط السكني والاحتياجات المادية المتصاعدة للشعب. ثم ثانياً لأن التصنيع أصبح بوضوح وسيلة لتشريع الحكم وقد يستخدمه آخرون ليحلّوا محل الفئة الحاكمة غير المصنّعة سواءً باستخدام طريقة لينينية وأخذ السلطة بالعنف ثم القيام بالتصنيع وتشريع حكمهم بذلك أو فئات أخرى تقوم فعلاً بالتصنيع ومن خلال تراكمها المادي تحوّل نفسها إلى برجوازية يرجع بالضرورة الحكم لها.

ويظهر لنا اليوم أن الاستراتيجيات اللينينية قد فشلت لأن التصنيع الذي قامت به الفئات التي صعدت بالقوة إلى الحكم هو تصنيع يعاني العديد من الأعباء، وهي الأعباء المنسوبة إلى التصنيع المُدْرك مُسْبَقاً، وربما منها ما هو أهم وهو ضعف التشريع لمثل هذا النمط في الحكم. والأمر الذي صرفنا عنه النظر هو أن التصنيع لا يكتفي بوجود عدد من المصانع وسلطةٍ تدّعي الوطنية وإنما يحتاج كذلك إلى شرعية عريقة وعميقة وربّما التشريع على أساس التقدم والاشتراكية والصراع ضدّ التخلّف لم يكن كافياً لتشريع التصنيع التطوّعي بسبب أنه لم يكن نتيجة لتطور ثقافي متواصل بل يطمح إلى القضاء على الثقافة التقليدية باعتبارها معاكسة له.

وهناك اليوم فئات شعبية يظهر أنها قائمة بحملة تاريخية تأمل من خلالها الصعود الاجتماعي وهي تلك الفئات التي لم تعتبرها أنماط التحليل كفئات ذات قوة أو مصير تاريخي. وتتكوّن هذه الفئات من الصغار اجتماعياً والمحرومين الذين هم يراكمون تدريجياً، منتهزين جميع طرق الإثراء المادي والذين أصبحوا يطمحون في الصعود إلى الحكم. ويتعاطى مثل هؤلاء الصغار العديد من النشاطات الحرفية والتجارية والزراعية وتداول الأموال والمضاربة والنشاط السياسي داخل الأحزاب الحاكمة لتدعيم سرعة تراكمهم المادي ويكون التحليل التقليدي عاجزاً في اقتباس نشاطهم

وإلاّ فهو يقتبسه من زاوية خُلقية معيداً بذلك احتقار الفئات الحاكمة لهم، وهو ينسى أنّ البرجوازية التصنيعية التي استحقت التقدير كانت أصلاً فئة تتعاطى للمضاربة أكثر مما تتعاطى للإنتاج.

وإن هؤلاء الصِّغار وجدوا من خلال نشاطهم تشريعاً مقنعاً لصعودهم، وهم يدَّعون بالدين وهكذا يشرّعون تراكمهم وطموحهم في الحكم، وهذا مما يميّزهم عن البرجوازية التقليدية في بلداننا التي عجزت في إيجاد تشريع يعتمد على الثقافة العريقة. أما الصاعدون الجدد فقد يستخدمون نفس الإدراك الذي اعتمدت عليه البرجوازية الأوروبية (أي الثنائي: قديم وجديد) ولكنهم يعطونه شكلاً متأصلاً في الثقافة الاجتماعية. فالقديم (أي الطبقات المهيمنة) غير شرعي بحيث يسوده الفساد أو الطغيان. و «القديم» كذلك هو التصنيع التطوعي اليساري بسبب «انتمائه» إلى شرعية «أجنبية» (الماركسية) وهكذا أصبح هؤلاء الصِّغار يقترحون إلغاء شرعية جميع من حكموا وأصبحوا يؤهلون أنفسهم للحكم اعتماداً على نشاطهم المادي وعلى تشريع ديني يرتدي أزياء «الجديد». وهكـذا انقلبـت شرعيـة الجديـد والقـديم. ويذكّرنا استخدام الثنائي «قـديم جـديـد» بصعـود البرجـوازيـة الأوروبيـة التي استخدمته من قبل واعتمدت كذلك ـ أو على الأقل جزء منها ـ على التجديد الديني، وهذا يذكرنا كذلك بمقولة ماكس فيبر حول العلاقات ما بين استخدام التجديد في العقائد والتراكم المادي والصعود إلى الحكم. وربّما تكون مثل هذه الفئات الشعبية الصاعدة هي الوحيدة التي وجدت عبر الدين «الجديد» تشريعاً يعتمد على الثقافة العريقة ويكون ملائماً لتراكمها المادي وطموحها في الحكم. وتستمد من هذا التشريع كفاءة اجتماعية لم يعرفها أحد من قبل في الفترة التاريخية ما بعد الاستعمار.

ونحن نستغرب أمام الإقبال على هذا التشريع، وأمام الإقبال الذي تسجّله بعض الشركات التي تستخدمه والتي استطاعت جذْب وتعبئة أموال ضخمة من الشعب. وقد يكون في الواقع ذلك راجعاً للفائدة المادية الجذابة. لكن لماذا فشل مثلاً التصنيع التطوعي في جذب وتعبئة أموال الشعب وهو يعرض عليها فائدة مالية وتحقيق مستقبل اجتماعي مزدهر؟ حقيقة إن نشاط الشركات التي تستخدم الدين نشاط يخضع لقوانين التراكم المادي. ولكن ذلك لا يكفي لمنحها قوة اجتماعية، وإذا كان

عنصر قوة هذه الشركات عنصراً مادياً بالفعل، فإنه كذلك عنصر عقائدي يعزز نشاطها المادي بشرعية لم يعرفها التقدميون الرأسماليون أو الاشتراكيون.

هل يستطيع مثلاً الرأسماليون في بلداننا تشريع نشاطهم بالاعتماد على «مونتسكيو» أو «هوبس»؟ أما الاشتراكيون فهم قد حاولوا تشريع التصنيع التطوعي اعتماداً على الاشتراكية والتقدم والقضاء على القديم والمواجهة مع الخارج، هل هذا كان كافياً لبقائهم في الحكم؟ أما الفئات الجديدة فهي تنسّق ما بين كفاءة مادية وتشريع يعتمد على التأصيل التجديد والنداء إلى القوة الوطنية والعدالة والنور. لذا قد تكون هذه الفئات قد حققت ربّما مزجاً فعّالاً ما بين التشريع البرجوازي (الجديد والتقدم والنور) والتشريع الاشتراكي (التقدم وقوة البلاد والعدالة الاجتماعية) والقيم الذاتية للمجتمع (الإسلام). ولذا تعيد هذه الفئات صعود البرجوازية الأوروبية منسّقة ما بين الكفاءة المادية والكفاءة الاجتماعية والكفاءة التشريعية.

لذا يجب أن نعتمد على تعريف صارم لمفهوم التصنيع حتى نفهم وظائفه كنمط للصعود والبقاء في الحكم. وهكذا سنجْتنب بعض الأخطاء العلمية في التعليل الاجتماعي. وعلى سبيل المثال ساد الاعتقاد في الماضي أنه يكفي تأميم الأراضي ومنح الملاّك تعويضات مالية لإرغامهم على توظيفها في الصناعة. والسؤال هو: كيف تقوم بتصنيع ما فئة اجتماعية وهي تخلع من الحكم وتدرك أن التصنيع لا يعيد لها ذلك الحكم إلاّ بعد أجيال؟ وكذلك لا يتوقع أن تقوم فئة حاكمة بتصنيعٍ ما إلاّ إذا اضطرت لذلك قصد بقائها في الحكم (الأرستقراطية الأوروبية) وهكذا نستطيع فهم سلوك بعض الأنظمة الملَكية أو سلوك بعض الاقطاعيين الذين شرعوا في التصنيع بسبب شعورهم بتهديدٍ لحكمهم.

ولم يكن التصنيع قضية تقدم في حدّ ذاته يحققه تقدميون، ولكنه نمط لإعادة الحكم أو الصعود إليه ولذا تكون كل الفئات الاجتماعية فئات مصنِّعة إذا اعتبرت أن إعادة حكمها أو صعودها للحكم يتطلب التصنيع. وربما قد يكون من أشهر المصنِّعين في التاريخ أفراد أصلهم من الريف أو هم فلاّحة أصلاً مثل ما وقع في الاتحاد السوفياتي وبلدان العالم الثالث. يجب إذن أن نميّز دائماً ما بين الهويّة الاجتماعية للمصنِّعين وتشريعهم لعملهم وحكمهم.

القسم الثاني

الفكر والممارسة

ا ـ نظرية الثورة
ب ـ النظرية والمجتمع

د. فوزي منصور

في اشكاليات الثورة العربية

أود أنْ أعترف أنني تعرفت على مهدي عامل منذ عام فقط، على وجه التقريب: عندما سمعت خبر اغتياله. عندئذٍ خرجت إلى الأسواق أحاول أن أجد فيها بعض آثاره، عسى أن أتعرف منها عليه أولاً. على هذا الشهيد الأخير في سلسلة متتالية متسارعة الإيقاع من شهداء الفكر في وطننا العربي ثم، من خلال التعرف عليه، التعرف على تلك القوي الظلامية التي كرَّست جهدها وجهادها لإطفاء المصابيح في هذا الوطن.

لم أجد في أسواقنا المصرية سوى كتاب واحد لمهدي عامل هو «أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية؟»، قرأت له عبارة جعلت تتردد كثيراً بأشكال مختلفة في صفحات الكتاب الأولى: «إن كل نقد لأيديولوجية طبقة معينة بالضرورة باطل، إنْ كان نقداً من موقعها الطبقي نفسه، أي من زاوية نظرها الطبقية». ذكَّرتني هذه العبارة بعبارة أرددها كثيراً كلما تأملت ما يدور في مصر وموقف أقسام واسعة من اليسار منه: «إن كل نقد لممارسات البرجوازية هو

بالضرورة دعم لها إن كان هذا النقد ينطلق من مواقع البرجوازية الفكرية »، ووجدت في هذا التقارب بين ما كتب مهدي عامل وما أردد رابطة قوية تجمع بيننا وقلت في نفسي هذا رجل على شاكلتي - أو أنا على شاكلته. تركت الكتاب جانباً حتى أفرغ له، لكنّي قبل أن أفرغ له طلبت إليّ أمينة رشيد أن أشارك في هذا الاحتفال بذكرى مهدي عامل: ترددت كثيراً ثم قبلت من قبيل التحشّم: التحشم من أن أتغيّب عن الحديث في مثل هذا الحفل عندما أُدْعَى إليه، والتردد لشعوري أنّ الحديث عن مهدي عامل وفي مثل هذه المناسبة ينبغي أنْ يؤخذ بكل الجدية التي تليق بالرجل وبالمناسبة، وليس يستقيم هذا مع هذه الجدية ان اتحدَّث عنه ويداي تقصران عن أن تصلا إلى غير كتاب واحد مما كتب.

على كل حال، تفرغت خلال هذا الأسبوع لقراءة الكتاب. وتحول التعرف تدريجياً إلى معرفة، معرفة ناقصة لأن كتاباً واحداً لا يكفي للتعرف على ذلك المفكر الخصب المتعدد الجوانب.

ثم زاد تعرفي عليه من خلال هذا الحفل وأنا أستمع إلى أحاديث الذكريات التي خاض بها بعض رفاقه وأصدقائه، وبوجه خاص ما قاله الأستاذ دكروب من أن مهدي عامل كان يثير المشكلة، ويتناولها من كل جوانبها، لكي ينتهي بالقول أن هذه المشكلة تَطرَح أيضاً مشكلات جديدة، ويتطرق بعد ذلك إلى هذه المشكلات الجديدة يُقلِّبها على مختلف أوجهها، ويستنتج منها ما يشاء، لكي يستدرك على الفور « أن هذه القضية بدورها تطرح مشكلات جديدة ».

مثل هذا الذهن الوثاب، المتفتح أبداً لخطرات الفكر، كيف يمكن التعرف الحق على صاحبه إلا من خلال الحوار والمناقشة معه؟ وإذا كانت يد الغدر قد حالت بيننا وبين التعرف عليه، والتفاعل معه، والإفادة منه على الوجه « الذي ينبغي: من خلال الحوار والمناقشة معه، فلن تستطيع هذه اليد الغادرة أن تحول بيننا وبين التعرف عليه، والتفاعل معه، والإفادة منه، خلال الحوار والمناقشة مع فكره.

* * *

شعرت بالحاجة إلى ذلك بوجه خاص عندما ما قرأت في كتاب « أزمة الحضارة

العربية أم أزمة البرجوازيات العربية» تحديد مهدي عامل الدقيق القاطع لطبيعة الأزمة التي تواجهها مجتمعاتنا العربية. واسمحوا لي أولاً أن أذكّركم بالمناسبة التي كُتب من أجلها هذا الكتاب. لقد كُتب للرد على التكييفات المختلفة للأزمة التي نشعر بها جميعاً (والتي كانت قد طُرحت في ندوة فكرية عقدت في الكويت) باعتبار هذه التكييفات على اختلاف صورها وأشكالها، مُنطَلِقة في الأساس من الأيديولوجية البرجوازية ومن ثم فهي غير صحيحة وبالتالي غير منتجة، وقد كان حاسماً وضارياً في ذلك. لقد رفض تحديد الأزمة بأنها مشكلة «تخلّف وتقدّم» على نحو ما يذهب أصحاب المنطق الوضعي ويسير في غبارهم الكثيف المعمى المدرّسون نقلة الأفكار الجاهزة المسطحة من أساتذة الإقتصاد في الجامعات، لأن هذه الصياغة تخفي «علاقة التبعية البنيوية التي تربط البنية الإجتماعية العربية، من حيث «هي بنية كولونيالية، بالبنية الإجتماعية الرأسمالية في أوروبا الغربية وأميركا، من حيث هي بنية إمبريالية. وباختفاء علاقة التبعية هذه يختفي الاختلاف البنيوي بين هاتين البنيتين، من حيث أن الأولى تخضع، في تكونها التاريخي وفي تجددها الراهن، أي في تطورها المستقبلي لسيطرة الثانية. وباختفاء هذه السيطرة الإمبريالية التي تتحكّم بتطور البنية الإجتماعية العربية كبنية إجتماعية كولونيالية، تختفي القضية الأساسية التي تواجه تطور هذه البنية في العالم العربي، والتي هي قضية تحررها من السيطرة الإمبريالية، أي من علاقة التبعية البنيوية التي تربطها بالإمبريالية».

وهو ينقض التفسير التاريخي لـ «التخلف» إذ «ليس الماضي، في بقائه في الحاضر، سبب «التخلف» بل الحاضر هو سبب بقاء الماضي فيه». وينقض مقولة «التخلف الفكري» إن الطابع الغيبي يسيطر على نمط هذا المنطق الذي لا يرى الفكر إلا كجوهر، ولا ينطلق من وحدة البنية الإجتماعية القائمة، ومن تماسكها الداخلي، ينقض هذا جميعه وينقض غيره من مقولات البرجوازية الرائجة، وينقض قبل ذلك كله تكييف الأزمة بأنها «أزمة تطور حضاري» وأنَّ التي هي في أزمة هي «الحضارة العربية»، أي عدم قدرتها على الوصول إلى ما وصلت إليه «الحضارة الإنسانية من تقدم»، فمجرد الإقرار بأن الأزمة التي تعاني منها مجتمعاتنا العربية القائمة هي أزمة الحضارة العربية، يفرض على الفكر اتباع منهج يبتعدُ فيه عن معالجة الأزمة الفعلية

من حيث هي أزمة هذه المجتمعات في بنياتها القائمة، ليسير في اتجاه آخر هو اتجاه البحث عن أسباب هذه الأزمة في بنية الحضارة العربية نفسها فيرتد بهذا إلى الماضي للبحث عن أسباب علة الحاضر.

ويواجه مهدي عامل ذلك كله بمقولة ماركس « إن الحاضر هو الذي يملك مفتاح الماضي وليس العكس ». وهو يستطرد مفسراً - ومعذرة عن الإطالة في الاقتباس - « لأن حركة التاريخ ليست استمراراً أو تواصلاً وتتابعاً، بل هي حركة تقطُّع تترابط فيها أنماط الإنتاج في قفزاتها البنيوية من نمط إلى آخر بشكل يستحيل فيه قراءة نمط الإنتاج الرأسمالي مثلاً في بنية نمط الإنتاج الإقطاعي أو الإستبدادي أو انطلاقاً منها.. إنَّ العلاقة بين هذين النمطين من الإنتاج في الحركة التاريخية للبنية الإجتماعية ليست علاقة استمرارية يتولد فيها الأول تدريجياً من الثاني وبحركة الثاني، بل هي علاقة قَطْع بنيوي، بمعنى أنَّ بين الإثنين اختلافاً بنيوياً هو الاختلاف القائم بين بنية علاقات الإنتاج الرأسمالية وما يقوم عليها من بناء فوقي (كالدولة وأجهزتها ومختلف الأشكال الأيديولوجية للوعي الإجتماعي، من فن وفلسفة ودين وأخلاق وقِيَم وعادات وتربية إلخ...) وبين بنية علاقات الإنتاج الإقطاعية مثلاً أو الاستبدادية، وما يقوم عليها أيضاً من بناء فوقي يتلاءم معها ولا يُفهم إلا في علاقة تلاؤمه البنيوية بها ». ويعيد تأكيد هذا المعنى بعد سطور قائلاً « لا شك في أنَّ أشكالاً من الإنتاج سابقة على الإنتاج الرأسمالي لا تزال حاضرة في خاطر البنيات الإجتماعية العربية. إنما هذا لا يبرِّر على الإطلاق إتباع منهج الرجوع هذا في محاولة فهم الحاضر، بل إن استمرار تلك الأشكال السابقة من الإنتاج لا يمكن فهمها بذاتها أو بإرجاعها إلى ما كانت عليه سابقاً حين كانت مسيطِرة، ففهمها في حضورها الآن في المجتمعات العربية ليس ممكناً إلا في علاقتها ببنية علاقات الإنتاج الرأسمالية في هذه المجتمعات » ويعود مهدي عامل ليؤكد « أنَّ الحاضر مفتاح الماضي وليس العكس » ويتضح مغزى هذا التأكيد الملح عندما يستخلص في النهاية أن « الإنطلاق، في فهم الحاضر، من بنية الحاضر نفسه يتضمن فهماً معيناً لحركة التاريخ تتقطع فيه الحركة هذه قياساً على حركة أنماط الإنتاج نفسها، وهو، لهذا، يتضمن أيضاً نهجاً من التحليل يستلزم في محاولة فهم الواقع الإجتماعي في حاضره وفي

تطوره، تحديد بنية علاقات الإنتاج فيه، لأن تطور هذا الواقع يتحدد بالضرورة بتطور هذه البنية بالذات. فإنْ مرَّ هذا التطور بأزمة، وجب تحديد هذه الأزمة على أنها أزمة هذا الإنتاج المسيطر في هذا الواقع الإجتماعي. وهي بالتالي أزمة الطبقة المسيطِرة فيه، أي أزمة سيطرتها الطبقية» (التشديد في كل الاقتباسات السابقة موجود في الأصل).

* * *

القضية الرئيسية التي تواجه مجتمعاتنا إذن هي قضية تحررها من السيطرة الإمبريالية، أي من علاقة التبعية البنيوية التي تربطها بالإمبريالية، كما أن الأزمة التي يواجهها تطور هذه المجتمعات هي أزمة الإنتاج المسيطِر في واقعها الإنتاجي أزمة الطبقة المسيطِرة فيه وأزمة سيطرتها الطبقية. بهذا التحديد القاطع الواضح حسم مهدي عامل قضية مجتمعاتنا الرئيسية وأزمتها وأزاح عنها ما يَـرِيـنُ عليها من غشاوات. ولقد اختلف مهدي عامل حول استخدامه لبعض المصطلحات، مثل مصطلح «نمط الإنتاج الكولونيالي» الذي يتردد كثيراً في صفحات كتابه للتعبير عمَّا أرى أنه ينبغي أن يُسمى «التكوينية ـ أو التشكيلية ـ الإقتصادية الإجتماعية التابعة» لأن هناك فارقاً كبيراً من جهة، بين نمط الإنتاج الذي هو فكرة لنظرية مجردة ومحدودة لا تتسع لاستيعاب الارتباطات المتعددة المعقدة التي تربط بين مجتمعاتنا وبين المجتمعات الإمبريالية المسيطرة، وبين التشكيلية أو التكوينية الإقتصادية الإجتماعية التي تتسع لذلك جميعه، على مستوى الإقتصاد، والسياسة، والفكر، والأيديولوجيا، والقيم.. إلخ، ولأن وصف هذه التشكيلة أو التكوينة بأنها «تابعة» أقرب إلى تحديد طبيعتها وربطها بعصرنا الراهن وما استحدثه من تغيُّرات في طبيعة العلاقة بين مراكز النظام الرأسمالي وأطرافه من وصفها بأنها «كولونيالية» من جهة أخرى. قد أختلف معه في ذلك وفي غيره، لكن تقديري بعد ما قرأت له وسمعت عنه من رفاقه، أن هذا النوع من الخلاف كانت تكفي جلسة أو جلسات معه لتصفيته طالما أن الاتفاق قائم على أن النقطة الرئيسية في الموضوع هي الإرتباط البنيوي بين تشكيلاتنا الإقتصادية الإجتماعية وبين المراكز الإمبريالية.

لكن ذلك يثير مشكلات أخرى كما كان مهدي عامل يحب أن يقول. فإذا

كانت تلك هي القضية، وهذه هي الأزمة، والطبقة المسؤولة عنها، وكان الحل هو السير على طريق التحرر الوطني الذي لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال إجراء تحوّلات اجتماعية عميقة تـزيح عن السلطة تلك الطبقة أو الطبقات المسؤولة عن الأزمة والعاجـزة عن حلها، فلماذا إذن تعثّر سيرنا على هذا الطريق؟

إن المحتوى الرئيسي لعصرنا الراهن على المستوى العالمي هو التحول الإشتراكي. والطريق إلى هذا المحتوى في المستعمرات وأشباه المستعمرات السابقة والحالية، في بلدان العالم الثالث، يمر بالضرورة بالتحرر الوطني والتحولات الإجتماعية الجذرية والتنمية المستقلة. في قارات العالم التابع الثلاث ومختلـف أقـاليمـه أنجزت الشعـوب انتصارات باهرة على هذا الطريق، انتصارات لا يهوّن أبداً من شأنها أن هذا الطريق كانت له تعرجاته وارتداداته، لحظاته الهابطة التي تعترض مسيرته الصاعدة، هزائمه التي ـ إن عاجلاً او آجلاً ـ يتم استيعاب دروسها والتغلب عليها. في مواجهة هذا التحديد العام لطبيعة عصرنا ومنجزات شعوبه ما الذي نجدُ في وطننا العربي؟

إن الوطن العربي هو المنطقة الوحيدة التي دخل إليها الإستعمار الإستيطاني في القرن العشرين، مرة أخرى قرن تحرر الشعوب من كافة أنواع الإستعمار وأشكاله. وهو استعمار استيطاني من نوع خاص، عنصري، مرتبط بأشدّ دوائر الرأسمالية الإمبريالية رجعيةً وضراوةً ومتمثل لكافة أهدافها ووسائلها توسعي لحسابه الخاص، لحساب أهدافه المستقلة المتميزة. ومنذ قدم هذا الاستعمار، مُعلناً أهدافه منذ البداية بصراحة ووضوح لا يتركان عذراً للالتباس حولها، وهو يحقق الانتصار تلوَ الآخر، على كل المستويات، حتى لحظتنا هذه، ودون أن تجد شعوب المنطقة وبلدانها وحكوماتهاودُولها الوسيلة الفعّالة لمقاومته، لا أستثني من ذلك سوى انتفاضة الشهور الأخيرة للشعب الفلسطيني التي لا يزال يهددها تآمر وخوف الحكومات العربية بأكثر مما تهددها إجراءات القمع التي تسلّطها عليها السلطات الإسرائيلية. إن هزائم الشعوب والبلدان العربية على مدى ثلاثة أرباع القرن في مواجهة هذا العدوان هي الخط الدائم الصاعد ـ تشهد بذلك خرائط الإحتلال والتوسع الفعليين كما تشهد به التراجعات المستمرة في تحديد الأهداف العربيـة مـن الصراع الحالي ـ بينما كـانـت «الإنتصارات العربية» هي لحظات الخروج المؤقت، الإستثنائي على خط الهزيمة

الدائم. قارن ذلك بما حدث ويحدث في أفريقيا الجنوبية حيث يشتد الحصار الآن على معقل الاستعمار الإستيطاني الأخير في جنوب أفريقيا بعد تخليه عن العديد من مواقعه الأخرى في جنوب القارة، وستشعر على الفور بالفارق بين منطقة تسير فيها معارك التحرر ـ رغم تعرجاتها ـ وفقاً للمجرى العام لتاريخ هذا القرن وأخرى تتالى فيها الهزائم على خلاف مقتضى العصر.

وتتميز منطقتنا أيضاً بأنها من مناطق العالم الثالث القليلة التي لم يحدث على أرضها ـ باستثناء تجربة اليمن الجنوبي الشديدة الخصوصية والتعثُّر ـ تحول اشتراكي متسق ومتواصل حتى الآن، رغم توافر ظروف ثورية كان يبدو قياساً على تجارب الشعوب في المناطق الأخرى ـ أنها تقدِّم التربة المناسبة لإحداث مثل هذا التحوُّل.

أمامنا مثلاً ثورة الجزائر: إنها ليست فقط ثورة المليون شهيد والثورة التي استغرقت ثماني سنوات من الكفاح المسلح المتصل: إنها أيضاً الثورة التي قامت على أكتاف ـ وقدمت أرواح ـ المعدمين من العمال وفقراء الفلاحين وأشباه البروليتاريا في الريف والمدن، وفي مواجهة طبقة من الأجانب المستعمرين دون أدنى ريب، لكنها أيضا الطبقة التي كانت تملك كل شيء في الجزائر وتستغل بشكل مباشر، فظ وملموس كل من لا ينتمي بشكل أو آخر إليها. بعبارة أخرى كانت الظروف الموضوعية « مثالية » ـ إذا صح استخدام هذا التعبير المتناقض ـ لتولِّي قيادة إشتراكية تنظيم الثورة ومتابعتها حتى النصر أو على الأقل لظهور تيار اشتراكي قوي متسق وفعال داخل صفوف الثورة بعد أن تحقق النصر وورثت الثورة الأرض ومَنْ عليها، يستطيع أن يطورها أو على الأقل يمنع الردة عنها. على أن الذي حدث هو عكس ذلك تماماً، والنتيجة الآن هي أن الجزائر بعد ربع قرن من النصر، ورغم شعارات التخطيط والإشتراكية والتنمية المستقلة وإمكانيات فوائض البترول (أو ربما لحد ما بسبب هذه الفوائض؟) تُسارع الخطى على طريق الإندماج التابع في النظام الرأسمالي العالمي وتتجاوب التطورات الداخلية السياسية والإقتصادية والإجتماعية والثقافية بالضرورة مع هذا التوجه الذي لا يكاد يلقى مقاومة.

أمامنا أيضاً الثورة المصرية. والمجال لا يتسع هنا بطبيعة الحال لاستقراء دروس هذه الثورة على اختلاف مراحلها. لكنني سأقف عند لحظة واحدة حاسمة فيها « هي

هزيمة يونيو ١٩٦٧». فبقدر ما كانت هذه الهزيمة مظلمة شديدة الإظلام بقدر ما سلّطت الضوء على حقيقة الموقف في مصر بأكمله، ومن كل نواحيه: القوى المختلفة المتصارعة علوياً داخل النظام الحاكم وارتباطاتها وتوجهاتها الداخلية والخارجية واستعداد القوى الشعبية الكامل لمساندة القوى الثورية داخل النظام الحاكم وتقديم كل التضحيات اللازمة للتغلب على الهزيمة ومطالبتها الملحة باحداث التغييرات التي كان يتطلبها الموقف في ذلك الوقت والتي كانت تتلخص في إبعاد القوى اليمينية المترددة عن جهاز الحكم ومواقع السيطرة في المجتمع والأخذ باقتصاد الحرب الذي يحمّل الطبقات الميسورة نصيبها العادل من تضحياتها بدلاً من تركها تنتفع منها ودمقرطة الحياة السياسية كبديل لازم عن الحكم بطريق القرارات العلوية والأجهزة غير الخاضعة للرقابة الشعبية وتحويل الحرب ضد العدوان الاستعماري الصهيوني إلى حرب شعبية. لكن الذي حدث، ورغم تدخُّل الشعب الحاسم والتلقائي لحماية الجناح الثوري الوطني بقيادة جمال عبد الناصر من آثار الهزيمة وإبقائه في السلطة، هو أنَّ هذا الجناح، لأسباب متعددة، انساق تدريجياً نحو الأخذ بسياسات تتناقض تماماً مع مقتضيات «المخرج الثوري» من الهزيمة الذي كانت تطالب به القوى الشعبية، واستدار يطلب السلامة في مختلف أنواع التهادنات مع قوى اليمين: في الداخل، وفي الوطن العربي، وعلى المستوى العالمي، وعندما تغيَّب قائد التيار الثوري الوطني عن المسرح بعد ذلك في عام ١٩٧٠، كانت الردة التي انضمت إليها عندئذ بعض القوى المحسوبة على اليسار مسألة وقت وتكتيك لا أكثر ـ الردة ليس فقط عن طريق التحولات الإجتماعية الراديكالية ومحاولة بناء الإقتصاد الوطني، ولكن أيضاً عن طريق التحرر الوطني والاستقلال.

أو لننظر أخيراً إلى الثورة الفلسطينية: ثورة الشعب تُنتزع منه ـ بضربات ساحقة مفاجئة، مثلاً في ١٩٤٨ وفي ١٩٦٧ ـ سيادته على أرضه، وأيضاً تُنتزع منه تدريجياً، بمختلف الطرق الجبرية أو المخاتلة، حقوق الملكية أو الانتفاع على الأرض والمباني والمرافق التي يعيش عليها ويتعيش منها، ويتحول بشكل تدريجي إما إلى طُرّداء عن وطنهم أو إلى معدمين أجراء داخل هذا الوطن. بعبارة أخرى ثورة يمتزج فيها بشكل لا يقبل الانفصام ـ على نحو ما كان الأمر في الجزائر أيضاً ـ النضال ضد

القهر الوطني مع النضال ضد القهر الطبقي، أو ينبغي أن يمتزجا. مثل هذه الثورة، مثل أية ثورة أخرى، أين يمكن أن تحدث إلا داخل الأرض المقهورة ذاتها، وبواسطة الشعب المقهور الصامد ذاته، وبقيادات نابعة بشكل مباشر منه، باقية معه، متعايشة معه، ومتحمِّلة لكل ما يتحمله وقادرة على ابتداع أساليب النضال المتلائمة مع ظروفه؟. أليس ذلك هو درس انتفاضة ١٩٨٨؟ ألم تثبت هذه الانتفاضة أن طريق النضال المؤثِّر، المؤذي للأعداء، والمؤدي إلى كسب الرأي العام العالمي، هو وحده هذا الطريق، حتى ولو كان سلاحه الوحيد حتى الآن هو الحجارة، وليس طريق النضال من الخارج، واتخاذ مقار التمثيل الديبلوماسي المكلِفة والإصرار على امتيازاته في السند والهند وبلاد السنغال، والجري وراء «الاعتراف الديبلوماسي» من صندوق النقد الدولي والبنك الدولي وغير ذلك من الهيئات الدولية وغير الدولية؟ كم تكلفة الحجر الذي يلقيه المناضل الفلسطيني من داخل أرضه على محتلين وما مردوده السياسي والإقتصادي والدعائي وكم ـ بالمقارنة مع ذلك ـ تكلِفة مكتب التمثيل السياسي في واجادوجو أو حتى في واشنطن وما مردوده النضالي؟ وأليس الحَجَر الثاني الذي تلقيه الإنتفاضة كل يوم هو الذي يُلقَى في وجه أولئك الذين ظلوا دهراً يروِّجون لفكرة أن النضال الشعبي من الداخل أمر مستحيل لسبب أو آخر مما استراحت أو استكانت إليه قدراتهم أو توجهاتهم؟.

هذه الملاحظات والأسئلة وغيرها ليست قاصرة على الجزائر أو مصر أو فلسطين فمثلها يمكن أن يَرِد أيضاً على العراق، على سوريا، على تونس والمغرب على كل ثورة مُجْهَضة. إن الوطن العربي مكتظ بحطام الثورات المجهضة. والبحث في أسباب ذلك هو نقطة البدء الضرورية لعلم الثورة العربية. وموضوع البحث هنا ليس هو لماذا قامت هذه الثورات ابتداءً. فهي في ذلك إنما كانت تستجيب لطبيعة العصر والتناقضات الرئيسية الكامنة فيه والتي تفعل فعلها بدرجة أو أخرى وبأشكال مختلفة في كل منطقة من المناطق التي حكَم عليها موقعها داخل النظام الرأسمالي العالمي بالتهميش والتبعية والتشوُّه. لكن موضوع البحث هو لماذا أُجهِضت كل الثورات أو تحطمت.

إن الأزمة الحقيقية التي تواجهها مجتمعاتنا العربية هي أزمة إجهاض الثورات

العربية أو تحطُّمها. وقد كان مهدي عامل مصيباً كلَّ الصواب عندما وضّح أن أزمة المجتمعات العربية هي أزمة الطبقة المسيطِرة منها، أي أزمة سيطرتها الطبقية، إذا كان المقصود بذلك أن هذه الطبقة التي تهيمن على وتضمن الاستمرار المتجدد للأبنية الإنتاجية المشوَّهة المرتبطة بنيوياً بمراكز السيطرة الإستعمارية هي التي أوصلتنا إلى الأزمة الراهنة لمجتمعاتنا وهـي هـيَ التي تعجـز بحكـم تكـوينهـا وتـوجهـاتها وارتباطاتها حتى عن محاولة الخروج منها. لكن هذا التحديد هو مجرد نقطة البدء في تحديد إشكالية أكبر، كـم كنت أود أنَّ قوى الظلام لم تحرمنا من الاستماع إلى رأي مهدي عامل منها، هذه الإشكالية هي الأسباب التي أدَّت وتؤدِّي إلى عجز القوى الثورية في مجتمعاتنا عن تخطِّي الأزمة والانتصار عليها، الأسباب التي أدت وتؤدي إلى إجهاض الثورات العربية أو تحطُّمُها.

ومـن الواضـح أنَّ هـذه الأسبـاب لا يمكـن ردَّهـا مـرة أخـرى إلى سيطـرة البرجوازية أو البـرجوازيات المرتبطة بنيوياً بالاستعمار والمتهادنة معه، بل والتي أصبحت تلتمس الحماية منه وذلك يعني العودة إلى نقطة الصفر في تحديد طبيعة الإشكالية التي يفرضها التاريخ علينا وهي لا يمكن تلمُّسها في ضعف تطور قوى الإنتاج في مجتمعاتنا ذوات البنية الإقتصادية الإجتماعية التابعة وما يصحب هذا الضعف بالضرورة من ضعف في درجة نمو الطبقة العاملة وخاصة في ميدان الصناعة وتخلف قدراتها التنظيمية وربما أيضاً في درجة وعيها. والتاريخ المعاصر قد شهد حركات تحرر وطني وتحول إشتراكي ناجحة في مجتمعات الصين أو فيتنام أو كوبا ـ كانت الطبقة العاملة الصناعية فيها تمثِّل نسبة لا تتجاوز، أو أنها كانت تقل كثيراً عن نسبتها في العديد من مجتمعـاتنـا العـربيـة ولم يكـن الارتبـاط البنيـوي لتلـك المجتمعات بالمراكز الإستعمارية المسيطِرة أقل من الارتباطات التي ربطت مجتمعاتنا وبين تلك المراكز كما أن تركيبة أنماط الإنتاج غير الرأسمالية التي كانت شائعة في هذه المجتمعات والقوى الشعبية التي كانت تكوِّن القاعدة العريضة لهذه الأنماط لم تكن تختلف عن مثائلها في العديد من مجتمعاتنا التي كانت تنمو وتجهض فيها قوى الثورة. بل إنني أكاد أقول، وإن كنت لا أريد أنْ أتصدى لتبرير ذلك أو تأسيسه من الناحية النظرية، أنَّ المجتمعات التي يرتبط اقتصادها ارتباطاً بنيوياً بالمراكز

الإستعمارية المسيطِرة والتي تتميز بتخلف قوى الإنتاج بالمقارنة مع المستويات الحديثة التي أصبح من الممكن موضوعياً التوصُّل إليها وتتميز تبعاً لذلك بانخفاض الوزن النسبي للطبقة العاملة الحديثة الصناعية فيها بالمقارنة مع البحر الواسع من فقراء الفلاحين والعمال الزراعيين وأشباه البروليتاريا والبرجوازية الصغيرة الذي يحيط بها، كما تتميز بعجز البرجوازية الصغيرة فيها -لأسباب متباينة- عن بناء الاقتصاد القومي المُستَقِل وتحقيق التراكم لخوض معارك التحرر الوطني المتصلة الذي ينتهي بالتحول الإشتراكي. ومن هذه النواحي - لكن من هذه النواحي فقط - كانت الظروف تكاد تتطابق بين مصر والصين في فترة ما بين الحربين العالميتين وبوجه خاص لم يكن هناك من مؤهلات النجاح الثوري الظاهرة ما يدعو إلى الخطل بتفوق وضع الطبقة العاملة الصينية على وضع الطبقة العاملة المصرية لا الوزن النسبي في المجتمع ولا طبيعة التكتلات الصناعية الكبرى وتوزيعها ولا التاريخ النضالي أو القدرة التنظيمية. وهكذا ولو قارنَّا أيضاً بين ثورة الجزائر وثورة فيتنام لأفضَت النظرة السطحية الأولى إلى الظن بأن ثورة الجزائر كانت هي الأولى موضوعياً بالجمع المصمم بين التحرر الوطني والتحول الإشتراكي على أساس أن مهام البرجوازية المحلية كان يتولاها في الجزائر المستوطنون الفرنسيون ومن ثم لم يكن للتطور الرأسمالي اللاحق جذور راسخة في تربتها على خلاف الأمر في فيتنام حيث تطلب النضال من أجل التحول الإشتراكي خوض معركة ضارية ضد الاستعمار وأعوانه المباشرين فقط ولكن أيضاً ضد البرجوازية المحلية.. وهكذا.

على أننا جميعاً نعلم أنه لا يكفي توافر الشروط الموضوعية لنجاح ثورة ما وإنما ينبغي أيضاً أن تتوافر إلى جوارها الشروط الذاتية الملائمة. وأهم هذه الشروط على الإطلاق هو وجود قيادات إشتراكية مخلصة مسلحة بالفكر العلمي الإشتراكي وقادرة على تطبيقه تطبيقاً خلاَّقاً يَتَّسِق مع الظروف الموضوعية للنضال الذي تخوضه وعلى تنظيم قوى الثورة والإرتفاع بوعيها وحشدها وضمان التفاف الجماهير حولها.. إلى آخر القائمة الطويلة من الشروط المعروفة التي تكوِّن الف باء العمل الثوري، ولا شك أنَّ أسهل التمارين على الإطلاق هو إجراء مقارنة مكتبية بين هذه الشروط المعروفة وبين ممارسات القيادات والتنظيمات الثورية، هذه المقارنات بين نظرية العمل

الثوري وممارسات المتصدّين لقيادته. ما أسهل أن تحمَّل خطيئة انتقال قيادة ثورة الجزائر إلى البرجوازية الصغيرة على عاتق الفهم الخاطىء لليسار الماركسي الجزائري للعملية الثورية في فترة التحضير للثورة في بلدان مستعمرة وعدم التفريق بين وضعية هذه الثورة في هذه البلدان وبين وضعيتها في مراحلها الشيوعية. وفي بعض البلدان الأوروبية المركزية ذات المستعمرات لا يخلو هذا الفهم المشوّه من نزعات سوفياتية وأوروبية، ويعجز عن التفرقة بين طبيعة النضال الطبقي في البلدان الرأسمالية المركزية الذي يتوجه بالضرورة « ضد » الرأسمالية والبرجوازية وأصحاب الأعمال ويغلب فيه الطابع الاقتصادي في كثير من مراحله، وبين النضال الطبقي في المستعمرات الذي يتحدد هدفه بشكل واضح لا مواربة فيه كأنه تصفية السلطة الإمبريالية والكولونيالية وحلفائها وأعوانها المحليين، ومن ثَمَّ يغلب عليه الطابع السياسي منذ البداية، ويصبح تاكيد الذات القومية والثقافية القومية والتراث القومي من أهم معالمه. كما عجز ذلك الحزب ـ وتورطت معه بعض القوى الماركسية الجزائرية في ذلك ـ حتى عن إدراك خطأ أن مبدأ التضامن الأممي بين المضطهدين يمكن أن يعني في ظروف النضال ضد الإمبريالية والكولونيالية الإستيطانية محاولة إقامة تحالف نضالي بين الشغيلة الجزائريين والشغيلة الفرنسيين المستوطنين في الجزائر الذين مهما بلغ استغلال رأس المال الفرنسي لهم فإنهم يدينون بأوضاعهم الإقتصادية والإجتماعية والسياسية المتميزة الشديدة التميُّز للقهر الذي مارسته وكانت تمارسه الإمبريالية والكولونيالية الفرنسية على الجزائريين.

وما أسهل أن تُفَسَّر الهزائم المتتالية التي مُنيت بها الثورة المصرية بمختلف نواحي القصور والعجز التي يَحْفَل بها تكوين وممارسات القيادات اليسارية في مصر وعلى سبيل المثال فإن أي مراقب خارجي بل والعديد من الملتزمين الداخليين الذين كانوا يعملون في صفوف الثورة من أسفل كان يدهشهم ويصدمهم على مدى سنوات طويلة أنَّ الغالبية العظمى من قيادات اليسار ورموزه بدلاً من أن تعيش بين جماهيرها الطبقية بين العمال وفقراء الفلاحين كما يعيش السمك في البحر « وتتكلم لغتها وتربط مصائرها ومصائر أُسَرِها بمصيرها بدلاً من ذلك فإن هذه الغالبية من القيادات أقامت حاجزاً لا يُخترَق بين جهادها من أجل الثورة وقيادة العمال

والفلاحين وبين نشاطها المهني أو الوظيفي المنتمي عادة إلى نشاطات الفئات المتوسطة في المجتمع والمتطلّع ولا بأس من أن يكون من خلال العمل السياسي الثوري إن سمحت الظروف إلى الصعود إلى أعلى السلّم الإجتماعي أو الوظيفي القائم ودافعت بكل قواها وبكل ما تملك من حجج ديالكتيكية موثّقة عن هذا الإنفصام الواضح بين الفكر الثوري والوجود الإجتماعي وإذا كان الوجود الإجتماعي الفعلي أو المأمول هو الذي يحدِّد في نهاية الأمر وبشكل عام مسار الفكر فقد كان من الطبيعي أن ينعكس هذا الوضع الشيزوفريني على فكر هذه القيادات وأن يتردد هذا الفكر بين نوبات من الثورية اللفظية المفرطةِ الزائفة التي تخفي العجز عن العمل الدؤوب الصابر وسط الجماهير ومعها وبين الإستكانة الفعلية للبرجوازية بأقسامها المختلفة التي تناوبت على حكم مصر في ثلث القرن الأخير والعمل وفق الحدود التي ترسمُها أو في خدمتها، وتبرير ذلك دائماً بمختلف الحجج الأيديولوجية ودون مراعاة أثر هذا السلوك وذاك التبرير على وعي الأجيال الصاعدة.

ما أسهل التقدّم بهذا التفسير وميزة ما ينبني عليه أو يتسق معه وما أسهل التقدم بتفسيرات أخرى مماثلة أو مختلفة للعجز الواضح لقيادات الثورة الفلسطينية التي تتصدى للمستحيل وتعجب بعد ذلك لاستحالته: قيادة ثورة من الخارج وفي الخارج أو تفسيرات مماثلة ومختلفة لعجز قوى الثورة في العراق وسوريا على مدى نصف قرن عن تخطّي حالة الغليان الثوري الدائم التي يبدو أنَّ هذين البلدين يعيشانها، رغم التضحيات المأساوية التي تحملتها قوى الثورة وقياداتها في البلدين وهكذا بالنسبة للعديد من البلدان الأخرى التي نَضَجَت فيها الظروف الموضوعية للثورة المتصلة حتى الإشتراكية منذ فترة طويلة ولم تجد من يجني ثمار هذا النضال سوى قوى الثورة المضادة.

تفسيرات سهلة لا يصح أن تقف سهولتها الظاهرة ولا حقيقة أنها تتوجه بالنقد في الأساس إلى قيادات اليسار التاريخية ورموزه بدلاً من أن تلقي العبء والمسؤولية على الإستعمار وأعوانه والبرجوازية وخياناتها وتردداتها مانعاً يحول دون قبولها وتعميقها طالما أن هناك تسليم بالمبدأ الذي ينطلق منه مبدأ أن المحتوى الرئيسي لعصرنا الحاضر هو تحرر شعوب العالم الثالث من الإستعمار ومتابعة هذا التحرر

حتى الوصول إلى الاشتراكية وما يترتب على هذا المبدأ من التسليم أيضاً بأن عجز بلد ما عن أن يعيش المحتوى الحقيقي لعصره هو ، في غيبة ظروف موضوعية خاصة مانعة ، في الأساس مسؤولية قوى التغيير في هذا البلد مسؤولية قوى الثورة فيه ويشكل أكثر تحديداً مسؤولية قياداتها وأنَّ النقد الجاد الكامل والصريح في غيبة النقد الذاتي الصادق الكامل والصريح هو نقطة البداية لإعادة صياغة أهداف الثورة العربية وممارستها على أساس علمي بعد أن وَضُحت طبيعة الطريق المسدود الذي انتهت إليه الثورة. إلا أن نقطة البداية التي لا يصح أن يحول دون الإنطلاق منها المحاولات الهامسة التي تُبذل لتحويل قُدامى المحاربين إلى نقابة مهنية مُغْلقة همها الأول هو الدفاع بالتستر بالصمت بحشد التبريرات الخلقية والأيديولوجية الزائفة عن المصالح المشتركة لأعضائها في مواجهة الأجيال الصاعدة أو الدعاوى التي تروِّج بأن التعرُّض بالنقد للماضي بممارساته وأشخاصه ورموزه، من شأنه أن يهز ثقة الشباب في الحاضر والمستقبل، بينما الحقيقة أن هذا النقد، هذا التفسير لطريق الانحدار إلى الحاضر قد أصبح أمراً للتعرُّف على طريق الخروج والخلاص منه على أنني لم أقف اليوم بينكم لتقديم نقد لليسار وممارساته في هذا البلد العربي أو ذاك أو في الوطن العربي في مجموعه، ولكن للتعليق على واحدة من إشكاليات مهدي عامل وربما تقديم بعض الهوامش والملاحظات عليها. فإذا كنت أتفق تماماً مع مهدي عامل في أن القضية الرئيسية التي تواجه تطور البنية الإجتماعية العربية كبنية إجتماعية كولونيالية كما يسميها وكبنية إجتماعية تابعة على نحو ما أُفضِّل تسميتها هي قضية تحررها من السيطرة الإمبريالية أي من علاقة التبعية البنيوية التي تربطها بالإمبريالية. وإذا كنت أتفق معه أيضاً في أن أزمة المجتمعات العربية هي من ثم أزمة الإنتاج المسيطرة في واقعها الإجتماعي، وهي بالتالي أزمة الطبقة المسيطرة في هذا الواقع، أي أزمة سيطرتها الطبقية إلا أنني أود أيضاً أن أُضيف، ولعله لم يكن ليختلف معي في ذلك، أن الجانب الآخر لنفس الأزمة هو أنها أيضاً أزمة القوى الثورية التي يقع عليها العبء التاريخي لتخطِّيها وهي أيضاً وبشكل أكثر تركيزاً وتحديداً أزمة القيادات التي عجزت عن توعية وتثقيف وتنظيم وتعبئة هذه القوى الثورية وقيادتها لكي تنجز مهامها التاريخية.

لكن، ولأستعر مرة أخرى أسلوب مهدي عامل المفضل في الإقتراب تدريجياً

وحلقة بعد الأخرى من الحقيقة. لكن ذلك بدوره يثير إشكالية أخرى، فليس يكفي لإعادة صياغة خطى وأهداف الثورة العربية على اسس علمية إطالة النظر في تكوين وأساليب عمل وممارسات القيادات التي تصدَّت لقيادة العمل الثوري في الماضي واستخلاص الدروس اللازمة منها، ليس يكفي التوقُّف عند هذا الحد لأن التوقف يحمل معه خطر تدهور العملية كلها لو جُعِلت هي المنتهى كما ينبغي أن تجعل البداية - إلى عملية تعقُّب للأخطاء الشخصية أو تلمّس للتعقيدات السيكولوجية أو أوجه القصور في الفهم والإدراك لهذا الشخص أو ذاك أو حتى ما هو شر وأقل جدوى من ذلك جميعه وإن كنت شخصياً لا أرى ذلك من باب المحظور الذي يمنع تماماً الإقتراب منه احتراماً لتقليد ربما كانت له دواعيه في فترة تاريخية معينة وأصبحت هذه الدواعي تنتفي في فترة أخرى لا تؤمن بالمقدسات والمحرّمات وهو، اي التوقف عند الدراسة النقدية لممارسات العمل الثوري على مستوى القيادات، يتجاهل سؤالاً هاماً ووارداً، وهو لماذا اختصَّت منطقتنا في كل قطر من أقطارها العربية مهما بلغ نضج الموقف الثوري فيها بقيادات تعجز عن تحويل الموقف بحسم لصالح القوى الثورية؟ أليس هناك قدرٌ من الصحة في مقولة أنَّ القوى الثورية في مجتمع ما مسؤولة إلى حد كبير عن نوعية القيادات التي تفرزها (أو تعجز عن إفرازها) ألا يصح لهذه القيادات في نهاية الأمر لو واجهت الحقيقة وتكشفت لها أبعاد مسؤوليتها أن تقلل على الأقل ودون خروج صارخ تماماً عن أصول التفكير العلمي بقول الشاعر العربي القديم.

وهل أنا إلا من غزّية إن غوت غويتُ وإن ترشد غزية أرشدِ؟

أين غوت غزيّة إذن أو على الأقل أين تعرّضت للغواية وأين تبعها في ذلك شعراؤها بدلاً من أن يقوموا بهدايتها؟ بعبارة أخرى ما هي الخصائص الخاصة للمنطقة العربية التي جعلتها في المرحلة الراهنة من أقل مناطق العالم إنتاجاً للعمل الثوري الطويل النفس القادر على حماية نفسه والمُنتج في المدى الطويل لتحولات ثورية دائمة ومطّردة التطور على هذه البقعة أو تلك من الأراضي العربية.

في تصوري أنَّ الإجابة على هذا السؤال تتطلب فتح الدائرة المغلقة التي حصر فيها مهدي عامل أزمة المجتمع العربي كأزمة نظام إقتصادي إجتماعي تابع ومن ثم أزمة الطبقة أو الطبقات الإجتماعية المسيطرة على هذا النظام فحصر الأزمة في هذه

الدائـرة المغلقة ثم العجز الواضح لقوى الثورة عن الخروج منها يمكن أن يغلق طريق الخروج ولا يكاد يترك سبيلاً سوى الإنتظار حتى يحدث التطور الموضوعي للبنية الإقتصادية بأزماتها المتعاقبة، بعوامل تحللها الذاتي، باتجاهها الطبيعي نحو تزايد الفقر والبؤس والبطالة لدى الطبقات الشعبية، تغيرات تساعد القوى الثورية على الخلاص منها (على أنني لأسباب متعددة منهجية وواقعية أشك كثيراً في أن يكون طريق الإنتظار، حتى ولو كان الإنتظار المترقب المصحوب بالعمل الثوري الذي يجري على النسق الروتيني غير المنتج الذي تحقق في الماضي هو طريـق الخلاص..) إن الدائـرة المغلقة لا بد أن تفتح لا بد أن تفتح المنافذ التي تسمح بإعادة صياغة إشكاليات الـثورة العربية على نحو لا يكتفي بترديد مقولة أن المحتوى الرئـيسي لعصرنا الراهن هو التحرر الوطني الشامل المنتهي ضرورة بالتحول الإشتراكي ولا يحصر الأزمة الراهنة لمجتمعاتنا في سيطرة برجوازية أو برجوازيات تهيمن على أنظمة إقتصادية اجتماعية تابعة بنيوياً للإستعمار ولكن يدرس باهتمام ويركّز على الخصائص الخاصة التي تتميز بها الثورة العربية والتي ربما كان إهمالها في الماضي أو الخطأ في تحديد أبعادها وانعكاساتها على العمل الثوري أحد الأسباب الرئيشية لتعثّر الثورة وسأكتفي الآن بتقديم بعض هذه الخصائص في صورة إشكاليات تتطلب التأمل والمناقشة التي تردها إلى موضعها الصحيـح في قلـب الثـورة العـربيـة دون محاولـة لتأصيلها أو بيان النتائج التي يمكن أن تترتب عليها:

أولاً: إشكالية القومية العربية:

إن الثورة العربية ليست مجرد تجميع كمّي لثورات التحرر الوطني الشامل المتواصل حتى التحول الإشتراكي في مـختلف الأقطار العربية واحداً بعد الآخر: إنها أيضاً بالضرورة وفي الوقت ذاته توحيد قومي. إن القومية العربية في عصرنا الحديث لا زالت حتى الآن.قومية في دور التكوين ينقصها عنصر أساسي هو عنصر تحقيق التكامل الإقتصادي بين مـختلف الأقطار العربية ـ وعلى كل المستويات لكي تتحول من قومية كامنة إلى قومية مكتملة الوجود. وإذا كان قد تحقق في الماضي في المجتمعات الغربية من خلال عملية التطور الرأسمالي، فليس ثمة ما يمنع على الإطلاق

من أن يتحقق في الحاضر او المستقبل في مجتمعات أخرى من خلال عملية التطور الإشتراكي إذا توافرت لهذا التكامل عناصره ومقوماته الأخرى. وبالنسبة لوطننا العربية فإن الدليل الحي على الأهمية القصوى لعامل القومية العربية الكامنة هو الدور الهام والحاسم في كثير من الأحيان الذي تلعبه المؤثرات العربية على تطور الحركة الثورية في هذا القطر العربي أو ذاك.

وعلى سبيل المثال فمن المعروف أن بعض البلدان العربية التي آزرت ثورة الجزائـر وعلى رأسها مصر كان لها بعض الأثر في صعود عدد من قيادات العمل الثوري في الجزائـر إلى قمة جبهة التحرر الوطني الجزائـرية دون البعض الآخر، وكان من الطبيعي أن هذا العامل الإنتقالي كان في صالح القيادات الجزائـرية القريبة في توجهاتها الايديولوجية من توجهات السلطـة في البلـدان العـربيـة المؤازرة للثـورة الجزائـرية، بل ويذهب البعض إلى أن هذا العامل الإنتقائـي لعب دوراً في التأثير على اختيارات القيادات الشعبية في تونس ومراكش ودفعها إلى طريق التهادن المنفرد مع الإستعمار الفرنسي بدلاً من الإصرار على وحدة النضال الثوري المغربي. كذلك لا يحتاج الدور الذي قامت به مصر في فترة الوحدة مع سوريا في قمع الحزب الشيوعي السوري ومحاولة تصفيته إلى تذكرة. وإذا كان التوجه التحرري والقومي للقيادة الناصرية قد عجل دون شك بتصفية نظام الحكم الملكي العميل في الخمسينات في العراق فما لا شـك فيـه مـن جهـة أخـرى أن مصر لعبـت دوراً لا يستهان به في تفتيت جبهة اليسار هناك وفي ترجيح جانب التيارات الأقل ثورية. على أن المثلين الأكثر وضوحاً ومأساوية لآثار السلبية للعامل القومي العربي على تطور الثورة على المستوى القطري هما دور السعودية في الأخذ بيد السادات وتشجعيه على السير على طريق الردة والإرتباط التابع مع الإستعمار الأميركي ودور الأموال النفطية الخليجية عموماً في التغطية على هذه الردة وحمل أقسام واسعة من الشعب المصري وليس من البرجوازية المصرية وحدها ـ على تقبّلها وذلك من خلال التغيرات الواسعة المدى التي أحدثتها هذه الأموال النفطية على التركيبة الطبقية للمجتمع المصري بل وعلى الاوضاع المادية والنفسية لكل طبقة والمثال الثاني الواضح المأساوي هو أثر الأموال النفطية على التوجّهات الايديولوجية للعديد من قيادات الثورية الفلسطينية وكوادرها وعلى أساليب عملها واختياراتها العملية (وعلى مستوى

آخر فرغم أن الثروات النفطية الطارئـة قوّت نوازع التجزئـة لدى العديد من أنظمة الحكـم في البلدان النفطية بل ولدى أقسام واسعة من شعوبها، إلا أن هذه الأموال ذاتها بانسيابها داخل البلدان العربية غير النفطية وباستقدامها للأيدي العاملة منها أوجدت أوضاعاً مادية تجعل هذه البلدان في مجموعها أقرب إلى التكامل الإقتصادي مما كانت عليه من قبل، لكنه تكامل من نوع خاص، إنه تكامل يجبه ويحدد طبيعته التكامل التابع الأكثر بروزاً واطّراداً للوطن العربي في مجموعه مع المراكز الإستعمارية المسيطرة). وخلاصة القول إن الحياة العملية ذاتها، سواء على مستوى تفاعل كل ثورة قطرية تفاعلاً خاصاً مع محيطها العربي أو على مستوى التطورات الإقتصادية قد حسمت قضية القومية العربية وجعلت منها الحاضر الدائم الذي لا تستطيع ثورة قطرية أن تتجاهله. والغريب أن القوى المضادة للثورة بل والقومية العربي أكثر وعياً بذلك من القـوى الثـوريـة، فهـي تتجمـع وتخطـط وتنسق فيما بينها للإحاطة بقوى الثورة وإجهاضها أو وأدها في كل مكان. ألا ينبغي أن يَطرح ذلك جميعه على القوى الثورية في كل قطر إشكالية بُعد التوحيد القومي كبعد رئـيس في عملها، يضيف عمقاً جديداً لقواها بدلاً من أن يبقى كما كان الأمر حتى الآن، عبئاً عليها وعامل إضعاف لها؟.

ثانياً: إشكالية الداخل والخارج:

تُكوّن كافة اقطار الوطن العربي أجزاء تابعة داخل نظام إقتصادي إجتماعي مركّب هوالنظام الراسمالي العالمي. هذا النظام العالمي هو وحدة التحليل الأساسية اللازمة لفهم ما يحدث في داخله، والقوانين التي تحكمه هي التي تفسر ما يحدث لأجزائه وعلى رأس هذه القوانين قانون التطور اللامتكافىء الذي يفسر تكثيف استغلال وتبعية وتخلف الأجزاء التابعة (بما في ذلك الأجزاء التي قد يرتفع فيها متوسط الدخل الفردي ارتفاعاً شاهقاً بشكل مؤقت مثل بلدان النفط العربية).

على أن ذلك إذا كان هو الأصل العام اللازم لفهم الأوضاع القائمة في مختلف البلدان العربية (وعلى رأسها التحالفات الطبقية القائمـة بين الطبقـات المسيطـرة في هذه البلدان وبين المراكز الإستعمارية المسيطرة على النظام العالمي في مجموعه) فإن

وحدة التحليل الأساسية من منظور القوى الثورية التي تسعى إلى التغيير تتحدد بالمجال الذي تستطيع فيه هذه القوى تعبئة نفسها بشكل فعال وأخذ زمام المبادرة على نحو منتج ـ وإحداث التغيير المطلوب، ذلك المجال لا يتحدد اعتباطاً أو على أساس إرادي حر وإنما تحدده ظروف موضوعية معينة. ويتطابق في العادة مع حدود نظام إقتصادي إجتماعي بسيط تهيمن عليه (بالنسبة للمنطقة العربية) دولة قطرية ويتمايز بتركيبة طبقية خاصة هي نتاج أنماط الإنتاج التي نشأت تاريخياً فيه وأشكال التداخل القائم بينها، كما يتمايز بالأشكال الخاصة التي يتخذها الصراع الطبقي في داخله تحت تأثير الظروف الخاصة لتطور قوى الانتاج وتطور سلطة الدولة.. إلخ، ومن هذا المنظور يتحول كل ما هو خارج البلد القطري المحدد ـ بالنسبة للقوى الثورية الساعية للتغير ـ إلى ظروف خارجية تؤخذ في الاعتبار، وبكل الجدية اللازمة، عند تحديد خط النضال الثوري وتسعى القوى الثورية إلى مجابهتها أو تجنيدها أو الإفادة منها وفقاً للظروف ولكنها على المدى الطويل لا تتحكم في تحديد مسار هذا الخط.

لكن هناك بالإضافة إلى هذه القواعد العامة ظروفاً خاصة بالوطن العربي ينبغي أن تؤخذ في الإعتبار فرغم تجزئة هذا الوطن إلى أقطار تهيمن فيها نظام حكم مستقلة عن بعضها البعض ويتمايز كل منها بمستوى معين لتطور قوى الإنتاج وتركيبة إجتماعية إقتصادية خاصة وتناقضات داخلية لها سماتها الخاصة إلا أن عامل القومية العربية بكل انعكاساته المعقدة ملك لكل من قوى الثورة وقوى الثورة المضادة داخل كل بلد، وبالروابط المختلفة التي أنشئت بين البلدان العربية يجعل الفصل بين مسارات الثورة في مختلف البلدان العربية ومعاملة كل منها كما لو كان مستقلاً عن الآخر أو على الأكثر كما لو كان «ظرفاً» خارجياً بالنسبة لباقي المسارات الأخرى أمر غير واقعي وغير علمي.. إن هذه المسارات تتأثر تأثراً مباشراً ببعضها وهي جميعاً تصب في المجرى العام للثورة العربية وعلى القوى الثورية في كل بلد عربي أن تتصرف على هذا الأساس فتنسق مع قوى الثورة في البلدان العربية الأخرى وتنشىء مختلف الروابط معها، وعليها جميعاً أن تنظر إلى مهامها الثورية من منظور الوطن العربي في مجموعه.

والوطن العربي ليس مجرد جزء تابع داخل النظام الرأسمالي العالمي، إنه يحتل

موقعاً استراتيجياً متميزاً داخل هذا النظام تمتد إشعاعاتــه وارتبــاطــاتــه إلى آخــر أطراف آسيا وأفريقيا وهو يحتوي على ثروات طبيعية بعضها، مثل البترول الآن، يمثل شريان الحياة لبلدان النظام الرأسمالي العالمي. وهو بموقعه ومساحته وموارده وتعداد سكانه يضم مكامن للقوة السياسية والاقتصادية لو تحررت تماماً من سيطرة النظام الرأسمالي العالمي وتجمعت مع بعضها البعض وأحسن استغلالها لصالح شعوبه لاستتبع ذلك بالضرورة بغيراً كيفياً في الدعائم المادية التي تقوم على السيطرة العالمية لهذا النظام، قد يترتب عليه التعجيل بانهياره. ذلك يمثل أحد الفوارق الأساسية بين تحرر الصين وتحوُّلها الاشتراكي مثلاً وتحرر الوطن العربي وتحوله. وبسبب الجوار الجغرافي دار صراع مباشر سياسي وعسكـري واقتصـادي وحضـاري بين الغـرب والعرب استمر قروناً طويلة. ولكل هذه الأسباب فإن الصراع بين الغرب الرأسمالي الإستعماري والوطن العربي يأخذ الآن أشكالاً وأبعاداً لم يأخذها مع منطقة أخرى. لم يعمل الغرب فقط على اختراق منطقة والسيطرة عليها وإجهاض كل محاولة لتطويرها بالدأب والإصرار اللذين يسلطهما الآن على المنطقة العربية، بل واستخدم في ذلك من الوسائل والأسلحة ما لم يستخدم مثله أو بمثل هذه الكثافة في المناطق الأخرى. ابتداءً من زرع الإستعمار الإستيطاني البذيء العنصري العدواني المتخلف في قلب المنطقة وتسليحه بكل ما يلزم من أدوات العدوان لترويضها وإحكام السيطرة على التغذية المستمرة الواعية لحملات الكـراهيـة والعنصريـة ضـد العـرب وتسخير الأساطير والخرافات لتبرير استمرار العدوان عليهم والاعداد لاستخدام الإبتزاز النووي ضدهم إذا اقتضى الأمر.

ومؤدى ذلك جميعاً أنه إذا لم تكن معارك التحرر الوطني والتحول الإشتراكي أبداً معارك سهلة في أي منطقة من العالم فإن قوى الثورة العربية بوجه خاص مطالبة إزاء جسامة التحدّي الذي يواجهها ألاّ تركُن إلى الوصفات التقليدية للعمل الثوري وإنما عليها أن تبتدع صوراً جديدة للكفاح الثوري وتنوّع فيها وتطورها وتوائـم بينها وبين طبيعة كل مرحلة أو طبيعة كل إقليم وأن تسفيد بوجه خاص من العمـل الاستراتيجي الذي يهيؤه لها اتساع الوطن العربي وتنوع الظروف والإمكانيات فيه وأن تُحوّل نقط الارتكاز التي تستند إليها المصالح الاستعمارية في كافة أركان الوطن العربي إلى مصائد تستعين بها حتى على مواجهة الابتزاز النووي.

ثالثاً: القاعدة الإقتصادية والأبنية الفوقية:

نحن جميعاً نعرف أن العلاقة بين القاعدة الإقتصادية وبين الأبنية الفوقية لمجتمع ما ليست علاقة آحادية الجانب، تُحَدِّد فيها القاعدة الإقتصادية على وجه الدوام طبيعة الأبنية الفوقية وتحكمها. نعرف أنه في ظروف معينة يمكن أن تلعب الأبنية الفوقية دوراً أكثر حسماً أو حتى الدور الحاسم، كما نعرف أن مفكري البرجوازية يسعون دائماً إلى تشويه الفكر الماركسي في هذا الموضوع والادعاء بأن الفكر الماركسي ينشىء علاقة جامدة آحادية الإتجاه بين القاعدة الإقتصادية وبين الأبنية الفوقية وليست إزالة هذا اللبس المتعمد في كثير من الأحيان هو ما اهدف اليه الآن ولكن ما أطرحه هو أن مجتمعات مثل مجتمعاتنا يمكن للأبنية العلوية وبوجه خاص الأبنية المتصلة بالسلطة السياسية وبالثقافة والأيديولوجية بصفة عامة أن تلعب دوراً أكثر أهمية بكثير مما يسلِّم به عامة الماركسيين. والسبب في ذلك بسيط وواضح فيما يبدو لي. فتركيبة البنيان الاقتصادي الاجتماعي التابع التي تقوم عليها مجتمعاتنا تحتوي على أنماط انتاجية متعددة ومتداخلة، بعضها بالضرورة أنماط سابقة على نمط الانتاج الرأسمالي (وإن كانت جميعاً أصبحت تتأثر به) هذه الأنماط السابقة على الرأسمالية تلعب الإيديولوجيا بل والسلطة السياسية دوراً في دعمها والمحافظة عليها أكبر بكثير من الدور الذي يحتاج إليه نمط الإنتاج الرأسمالي الخالص واستمرار هذه الأنماط في داخل تركيبة البنيان الاقتصادي الاجتماعي التابع يحمل معه قدرة مماثلة للأبنية الفوقية المتناسبة مع تلك الأنماط على الاستمرار والصمود والتحوُّل إلى رصيد الرجعية. ومن هنا الأهمية القصوى التي ينبغي أن يعطيها العمل الثوري للكفاح العلمي والنظرة العلمية لا بين المثقفين فقط، ولكن بين الجماهير الشعبية بوجه عام، وخطأ النظرة التي ترى أن التركيز على المطالب الحياتية للجماهير أو على العمل السياسي بينها يمكن أن يغني عن ذلك.

رابعاً: الحاضر والماضي:

أصاب مهدي عامل عندما قال «ليس الماضي» في بقائه في الحاضر سبب التخلف بل الحاضر هو سبب بقاء الماضي فيه، وعندما كرر مؤكداً أن الحاضر مفتاح الماضي وليس العكس، لكن إذا صح، كما أكد هو مراراً، أن أشكالاً من الإنتاج سابقة

على الإنتاج الرأسمالي لا تزال حاضرة في البنيات الاجتماعية فإن ذلك لا يبرر على الإطلاق أسباب منهج الرجوع إلى الماضي في محاولة الحاضر لأن فهمها في حضورها الآن في المجتمعات العربية ليس ممكناً إلا في علاقتها ببنية علاقات الإنتاج الرأسمالية في المجتمعات إذا صح ذلك جميعه فهذا أيضاً لا ينفي كما وضّحت في الفقرة السابقة، أن الأبنية الفوقية المرتبطة بهذه الأشكال أو الأنماط الإنتاجية السابقة على الرأسمالية لا تزال بدورها هي أيضاً تلعب دوراً متميزاً شديد التميز، وفي لحظات محددة قد يكون حاسماً، في مجتمعاتنا. والسبب في هذا الدور المتميز الذي قد يتحول في لحظات معينة إلى دور حاسم لا يرجع فقط إلى ارتباط هذه الأبنية الفوقية بأنماط الإنتاج السابقة على الرأسمالية وإنما يرجع أيضاً إلى الأسلوب الصدامي العلوي العدواني المنتصر الذي أدخلت به الأنماط الانتاجية في أغلب الاحوال على يد القوى الكولونيالية ثم الإمبريالية وتوابعها الى مجتمعاتنا وما ترتب على ذلك. في غيبة قدرة هذه المجتمعات على السير على طريق التطور الرأسمالي المستقل أو بسبب سد هذا الطريق أمامها بفعل القوى الخارجية من تشبث تلك المجتمعات بأبنيتها الفوقية المتوارثة بكل إيجابياتها وسلبياتها تشبثاً يفوق كل مسلك عقلاني لأنها أصبحت ترى في هذا التشبث بل وفي الرجوع بهذه الأبنية إلى الوراء سعياً إلى إحياء مواطن ذهبية أو استمتاعاً بأحلامها في السبيل المتاح لها للمحافظة على ذواتها المتميزة. إنها من هذه الناحية ودون المبالغة في تشبيه المجتمع بالفرد أو الاخذ بأساليب التحليل النفسي، تشبه الإنسان اعترضت تطوره النفسي صدمة هائلة في فترة من فترات حياته المبكرة ولم يستطع أن يواجهها أو حتى أن يعقلها، فاصبح يتلمس الحماية والأمان الزائفين في الارتداد الوجداني والفكري إلى مراحل نموه الأولى.

يترتب على ذلك أمران هامان:

١ - إن العودة المستمرة إلى هذا الماضي بقصد طرحه طرحاً عقلانياً علمياً يضعه في موضعه السليم ويفسر الصدمة التي حدثت نتيجة التقائه برأسمالية الغرب العدوانية يصبح من أهم واجبات التغلب على هذه الصدمة والتخلص من آثارها وذلك واجب لم يكد يبدأ بعد في مجتمعاتنا العربية وأظن أن ذلك هو الذي حمل بعض المشاركين في ندوة أزمة الحضارة العربية بالكويت على الإلحاح

على الدور الخاص الذي يلعبه «الماضي الحيّ» في مجتمعاتنا وهو مسعى حميد ينبغي تشجيعه مع بيان حدوده.

٢ ـ إن هذه النظرة العقلانية إلى الماضي لا تعني رفضه كلية أو السخرية منه ذلك بطبيعة الحال موقف غير عقلاني وغير علمي والقوى الثورية الحقة هي التي تستطيع أن تستخلص من قيم ما قبل الرأسمالية وانماط تفكيرها وسلوكها ما يُعين على تخطّي مرحلة الرأسمالية التابعة المشوهة التي نعيشها وبناء المجتمع الاشتراكي ذلك أحد اسباب نجاح الاشتراكية في الظهور في الأجزاء التابعة من النظام الرأسمالي العالمي دون الأجزاء العالية التطور منه وفشل القوى الثورية في مجتمعاتنا العربية في المواجهة الصريحة العقلانية والعاقلة للتطور الماضي لهذه المجتمعات وفي البناء في الوقت ذاته ـ على كل ما هو إيجابي من العناصر المتبقية من الماضي وهو أحد أسباب عجزها عن قيادة جماهيرها الطبيعية.

إن اغتيال مهدي عامل نذير آخر حي بنوع المستقبل الذي تُعِدّه قوى الظلام التي تخطط لكي تبلع مجتمعاتنا واغتيال فلسطين من قبل ونجاح المشروع الاستعماري الاستيطاني وتوسعه المستمر على خلاف منطق العصر وعودة الهيمنة الامبريالية إلى الوطن العربي بشكل أقوى مما كانت عليه في أي وقت مضى دليل آخر على مدى تخلف قوة الثورة في مجتمعاتنا وعجزها عن النهوض بمهامها وفي مواجهة هذا وذاك خسىء كل من لاذ بالصمت هروباً من واقعه أو يأساً من تغييره أو مقامرة على منفعة عاجلة زائلة.

هادي العلوي

قراءة مهدي عامل ضرورة سياسية ومعرفية

لعل بعضكم سيتساءل لماذا لم اكتشف هذه الضرورة إلا الآن؟ قد أكون داخلاً مع الذين عناهم الجواهري في خطابه للرصافي قبل أن يموت:

وإنيَّ إذ أهـــدي إليـــك تحيّتي	أهـزّ بـك الجيـلَ العَقـوق المعـاصرا
أهـزّ بـك الجيـلَ الذي لا تهزه	نـوابغُـه حتى تـزورَ المقـابـرا

ولم يخطىء الجواهري كثيراً. ولو أنه اخطأ في التعميم. إن حالات كهذه قد تلبّستنا في أيام الموجة الأخيرة من الاغتيالات. فهي مثلاً نبهتنا إلى المكانة التي كان ناجي العلي يشغلها في ساحة النقد الثوري للسياسة. وكان المنبِّه لذلك أن الذين قتلوا ناجي العلي، أو الذين هدّدوا بقتله فمهّدوا لقتله على يد الغير، كانوا من عناصر الفساد والافساد في السياسة العربية الجارية. ولما ارتبط مقتل ناجي بهم أدركنا أي دور عظيم كان هذا الفنان يؤديه لشعبه الفلسطيني وأمته العربية والذي، أيْ دوره العظيم، قد شكّل ذلك الإغراء العظيم بالتخلص منه. وأعترف بأني لم أكن متحمساً للكتابة عن ناجي العلي قبل أن يقتلوه... وكنت اختلف دائماً مع فيصل درّاج حول

أبو جهاد وموقعه في الثورة الفلسطينية بما هي ثورة مسلّحة؛ فهو ينظر إليه من وراء الإيديولوجيا وأنا انظر إليه من زاوية الفعل. ولما انقتل أبو جهاد على يد المخابرات الأميركو ـ اسرائيلية أدرك فيصل أن اختيار أبو جهاد للتصفية دون بقية زملائه إنما تمّ لحكمة. والامبريالية أبصر من غيرها بما يجب فعله وما يجب تركه وكانت الكلمة المستحيلة التي كتبها فيصل عن أبو جهاد اعترافاً منه بخطأ رأيه السابق فيه. وهو مع ذلك، كما أنا، لم يعطه شهادة براءة إيديولوجية. فقد تناول كلّ منا هذه الشخصية القيادية الفذة على أساس الفعل كخيار فردي لقائد وطني استطاع أن يميّز نفسه من طبقتــه ليدلّل على صحة استثناء استخرجه مهدي عامل من نظرياته حول البرجوازية الكولونيالية السائدة في عالمنا العربي. فالطبقة ليست شيئاً مصمَّتاً ينطبق على جميع أفراده وفئاته بنسب متساوية. فمثلما يمكن للبروليتاريا أن تفرز خونة، وهي تفرزهم فعلاً، يمكن للبرجوازية الكولونيالية أن تُفرز أبطالاً وطنيين تصدر بحقهم قرارات الاغتيال السياسي. وقد استخدمت الفعل تفرز كمرادف للفعل تطرح.

قد لا يسعني التنصــل من العقوق الذي اتهمنا به الجواهري وأنا اكتب عن ضرورة قراءة مهدي عامل الآن. وعليّ أن اعترف أيضاً أني لم أبدأ قراءة مهدي إلا متأخراً؛ قبل سنة تقريباً من استشهاده. لكن من الإنصاف للنفس أقول إني ما إن قرأتــه حتى كدت أتحول إلى مبشر به. أي إنني لم أنتظر حتى تُطلق عليه النار من حاخام أو راهب أو شيخ لكي أنشد محاسنه. لقد قلت في أول لقاء معه بدمشق بعد أن شرعت في قراءته إن القوم لم يستفيدوا كثيراً مما كتبت فقال لأنهم لا يقرأون. وأنا الآن أكرر أن مهدي يجب أن يُقرأ، لا سيما من الذين لا يقرأون، ففي قراءته شفاء للكثير مما يعانون.

مأثرة مهدي عامل لها جناحين(★)؛ معرفي وسياسي. وينهض على هاذين مجمل ما كتبه حيث تتوحد المعرفة بالسياسة أو الفلسفة بالايديولوجيا لتوفير مثال طري على

(★) يتبنى الكاتب مبادىء النحو الساكن في مقالته هذه وفي غيرها. يرجى مراعاة ذلك في القراءة لئلا يحسب الصحيح خطأ.

الطريقة التي يمكن بها للماركسية أن تتأيض في الذهن العربي، أعني أن تصبح جزءاً من سيرورة فكرية حية تتصل برابطة الدم مع ماركسية الغرب التي تشكل الاستمرار الأنضج والأكثر حيوية للماركسية الأم. ولعل دراسة مهدي في فرنسا قد ساعدته على أن يكون ماركسياً من طراز خاص. ولو أن هذا ليس شرطاً حاتِماً؛ فلو لم يكن لمهدي استعداد ذهني للتفلسف لكان يمر بالثقافة الفرنسية كأي مسافر من العرب والأفارقة.

تتمظهر الماركسية عند مهدي عامل كفلسفة ويتصرف هو معها كمجتهد هو إطار المذهب. على أن مفكراً مثل مهدي قلما يستريح للتمذهب إلى حدّ أن يفكر كتابع يتلقّن شيئاً من شيخه. هو يتلقى المعرفة من أهلها ليعيد إنتاجها وفق شروط إعادة إنتاج الفكر الصادر عن فلاسفة العصور الذهبية. وإذ هو يتمذهب لفيلسوف ماركس لا يمارس تلمذة فلاحية من طراز صيني، وإنما يتصل بالينابيع ليعرف كيف تتدفق، وكيف تجري ثم كيف تتفرّع. صحيح أن الظروف الجارية للفكر العربي المعاصر لا تسمح بظهور فيلسوف عربي. وأنا لذلك لا أقول إن مهدي قد ارتقى بعقله إلى مرتبة الفلاسفة لكنه كان يمتلك أدوات كافية لعودة متبصرة إلى ينابيع الماركسية متخطياً الحواجز التي وُضعت في هذا الطريق منذ أن حوّل ستالين هذه الفلسفة الراقية إلى دين جديد. وهو يقرأ ماركس دون واسطة فيتخلص من أحد شروط التديّن. ويقرأه كفيلسوف فيخرج من دائرة الفكر السماوي ويبدو عند هذه الحدود قادراً على تبيّن الطريقة التي استخدمت فيها مقولات الماركسية لدى الماركسيين الأوائل. أعني القدرة على استيعاب الماركسية ليس كمقولات بحتة وإنما أيضاً كمنهج تفكير. ولعلنا الآن في حاجة إلى تكرار بعض البديهيات من قبيل أن ماركس ومريديه المباشرين كانوا فلاسفة وعلماء. وأنهم بحثوا وفكروا ولم يتلقوا وحياً جاهزاً فبلغوه للناس. إن معاناة الباحث، مصاعب البحث الجمة، السبلَ الوعرة التي يجاهد لاجتيازها بشقّ النفس، تداخُلَ الشك واليقين في تقييماته، الاستعداد للمراجعة والاقرار بالخطأ... هذه وغيرها من مقومات الإنتاج الفكري تتراءى بجملتها في مجمل ما كتبه أولئك الفلاسفة الأقحاح. وإنما تميزوا عن معظم زملائهم من الفلاسفة السابقين أو المعاصرين في نبوّتهم الاجتماعية، بوصفهم معلمين

للبروليتاريا جمعوا بين علم الطبيعة وعلم التاريخ في نشاطهم الذهني، وبين المعرفة والسياسة في نشاطهم العملي فكانوا مفسرين للعالم ومكافحين لتغييره في آن واحد. ومن هذه الجهة كان التباس الفلسفة بالايديولوجيا في الماركسية، وبالتالي تعدّد صور الأتْباع: فالماركسية بما هي فلسفة تغيير قد تمظهرت في الحياة كفكر مناضل وجذبت لها بذلك جمهوراً لم يسبق للفلسفة أن وصلت إليه بعد أن ظلت طريقة تفكير خالص للخاصة من المفكرين. وهي غير ملومة في ذلك لأن يتعذر تبسيطها دون الإخلال بها، وبالتالي تتعذر شعبنتها. إن اليوم الذي يصبح فيه كل إنسان فيلسوفاً قد لا يكون أقرب من يوم الدينونة. لكن الماركسية أرادت أن تكون لعامة الناس حين أعطت الفيلسوف مهمة جديدة هي تغيير العالم. وقد حققت في ذلك نجاحاً يقارن بنجاحها في الميدان المعرفي الصرف. وهي بالطبع لا يسعها أن تتخلى عن هذه المهمة. أي إنها لا تملك الانكفاء وراء الفكر البحت، النظري، رغم الاغراء المعرفي الشديد الذي يتمتع به هذا الفكر لمثقف خاضع لسلطان العقل. وكان على الماركسية وهي تختار هذا السبيل دون سائر الفلسفات أن تدفع بعض الثمن، هو الثمن الضروري لقاء تعاملها مع الجمهور. لقد صارت تُعلِّم للناس. تُطبع لهم في أوراق وكراريس وتلقَّن تلقيناً كمواد ثابتة وجاهزة نُزعت عنها آثار الجهد العلمي فأصبحت من حقائق التنزيل لا يطالها الشك، وبالتالي لا تقبل النقاش وإنما يجوز السؤال بقصد الاستيضاح لا بقصد المراء، عملاً بالقول المأثور: «إنما هلك مَنْ قَبْلَكم بكثرة السؤال»... وقد انتجت هذه الفلسفة المبسطة، المشعبنة، حركات عاصفة على امتداد القرن العشرين، تماماً كما سبق لايديولوجيات كبرى قبلها أن أثارت عواصف غيَّرت مجرى الحياة في أكثر من مكان. ولا يسعني التنبؤ إلى أين ستصير الماركسية في ثوبها الشعبي هذا. ومن المعروف مع ذلك أن الجماهير لا تتحرك إلا بالايديولوجيا المتطابقة في لحظة معطاة مع قضاياها الملتهبة. ويعني ذلك أن في وسع الماركسية أن تحتفظ بنبوتها إلى زمن طويل حتى تتحرر جميع الشعوب من الاستعمار (النهب الخارجي) ومن الاستغلال (النهب الداخلي) حيث تخدم الماركسية كايديولوجيا وطنية مناهضة للاستعمار من جهة وايديولوجيا اجتماعية مناهضة للاستغلال الطبقي من جهة ثانية. وكما يقول مهدي فكلتا الجهتين تتوحد عندما يكون الحديث عن مجتمعات مستعمرة تحكمها البرجوازية الكولونيالية: إذ لا سبيل

لدحر الاستعمار من غير دحر تابعه المحلي، أي لا سبيل إلى التحرر الوطني إلا مع تحرر اجتماعي يستأصل حكم البرجوازية الكولونيالية التابعة لصالح الطبقة العاملة وحلفائها.

إن كتيّب ستالين حول المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية قد خدم غرضاً نضالياً بتقديمه وصفة جاهزة للماركسية تساعد العمال والفلاحين وجمهور الكادحين والمحرومين على التزود بأداة توعية تدفعهم للنضال ضد مستغلّيهم. وهو من هذه الجهة لم يكن كتاباً سيئاً. والذين يهاجمونه اليوم لا يراعون هذه الحيثية التي جعلت منه كتاباً تعليمياً ناجحاً. وبالطبع لم يكن ستالين يتوخّى تأليف كتاب مبسط لعامة الناس فهذا هو حظه من الفلسفة كزعيم عمالي يتمتع فقط بالقدرة على تعليم الجمهور. ومن هنا تأتي المفارقة، فالماركسية بتبسيطها على هذا النحو تفقد أصلاً أساسياً من أصولها كفلسفة. وهي قد تفقده لحساب الدين بقدر ما تكون إيديولوجيا تعطى بالتلقين لتصبح دوغما جديدة تحلّ في الوعي الشعبي محل العقائد الدينية. إن هذا ما صارته الماركسية في الصين، لا سيما في الثورة الثقافية. وهذه الثورة كانت في منطلقاتها حركة بروليتارية ضخمة وُجهت ضد الدولة لمصلحة جماهير المنتجين لكنها اتخذت بعنصرها الفلاحي الغالب وجهة معادية للثقافة انتهت إلى كنفشة الماركسية. والمفارقة على أي حال لم تتوقف على بلد دون آخر. فقد كان بمقدور التبسيط الستاليني أن يخترق ثقافة أوروبا العالية التطور والموغلة في العمق المعرفي لإيجاد غرار مماثل من الماركسية هناك. إن كتابات أمثال جورج بوليتزير وموريس كورنفورث قد خدمت في الوسط العمالي الأوروبي الوظيفة نفسها التي أداها كتيّب ستالين، مما اكسبها شرعية الفكر المناضل ولكن الخالي من الفلسفة في الوقت نفسه... لم يكن غريباً وسط هذه المعمعة من النضالات الحامية أن يظهر بين ماركسيي ذلك الحين من يتنبأ مبتهجاً باختفاء الفلسفة بعد أن تشعْبنت المعرفة وفقدت القضايا الفلسفية الكبرى أهميتها بفضل اتساع الثورة البروليتارية. أو أنْ تُعلن القيادة الصينية في أوائل الخمسينات عن عدم الحاجة إلى علم الاجتماع وتطلب من عميد هذا العلم في الصين «فَيْ شْياوْ تُونْغْ» أن يستريح في بيته. بل وأن نسمع من يقول إن قراءة ستالين تغني عن قراءة هيغل وكانْت. وكلنا يعرف ما قيل ويقال عن دراسة التراث، لا سيما

الشرقي، فالمثقف البروليتاري الذي استغنى عن هيغل هو من باب أوْلى مستغني عن لاوتْسَهْ وابن رشد.

إن مفارقة الفلسفة الايديولوجيا مُرتهن كما قلت بالمنحى المناضل للماركسية. وفي وقت مبكر من حياة ماركس وإنجلز وجد الفيلسوفان حاجة شديدة لمخاطبة الجمهور فكتبا بعض أعمالها المبكرة بلغة سجالية أظهرت تخوفها على الوعي البروليتاري من تشويهات بعض المنظّرين الملتبسين أمثال آل باور ودوهرنغ. والتعبير الجيد عن هذه الحاجة كتاب «العائلة المقدسة» الذي ردّا به على آل باور. وهو كتاب سجالي ساخر بدا موجهاً لوسط عريض من جمهور الفلسفة. كما تضمن «أنتي دوهرنغ» عناصر سجالية مماثلة ولكن بإسلوب أقل حدة لعله يرتهن مع تقدم إنجلز في العمر. وينفرد «البيان الشيوعي» بلغته المجلجلة وطريقة عرضه القائمة على اليقينيات. وهو موجه بكليته إلى جماهير البرولتياريا... على أن هذه الأعمال جميعها قد اشتملت على معرفة حقيقية ولا نجد فيها ذلك التسخير الذي يسم الأعمال الايديولوجية بالمناورة أو الديماغوجيا أو التبرير والاعتذار أو بتْر الحقائق أو تأجيل البوح بها خضوعاً لحكم الظروف. ويفسر لنا ذلك كيف يصبح بيان تأسيسي لحركة سياسية من مصادر الفلسفة في هذا العصر. وكيف اشتملت سجالات «العائلة المقدسة» على أرقى فكر مادي عُرف حتى ذلك الوقت..

في العمل الايديولوجي لماركس وإنجلز تتوحد الايديولوجيا بالفلسفة حيث تنشأ ايديولوجيا تسمى علمية فتنحاز عن سائر الايديولوجيات بخضوعها للبرهان الفلسفي واستبعادها التوظيف الاعتباطي للأفكار. والفضل في هذه الميّزة يرجع إلى الهوية الفلسفية لمنشئي هذه الايديولوجيا. وهذه الهوية تميّز أيضاً أعمال رائدين لاحقين للماركسية هما بليخانوف ولينين. وأعمال الأول فلسفية خالصة. وهو لم يكن سياسياً بقدر ما كان فيلسوفاً. لكنه كان معنياً بالمادية كفكر مناضل. وفي كتاباته يندمج الايديولوجي بالفلسفي من خلال لغة منطقية متضامنة ومنهج بحث متماسك. وقد أعطت ما تُعطيه الايديولوجيا من أثر في الوعي البروليتاري الذي فجّر الثورة البلشفية. أما لينين فإن عمله الفلسفي الأرأس وهو «المادية والتجريبية النقدية» قام

بوظيفة إيديولوجية مباشرة اقتضاها الحفاظ على الوعي المادي للطبقة العاملة الروسية سليماً أمام الغيبية الجديدة للماخيين الروس. لكن لينين فيلسوف. ويعني هذا أن الايديولوجيا عنده تبع للفلسفة وليس العكس. ويمكن القول إن كتابه لم يوجَّه في الأساس إلى جمهور العمال والفلاحين الذين يتعسر عليهم فهمه وإنما لفريقين: الفلاسفة الماديين الذين وجدوا فيه حلولاً علمية لإشكالات عصر الالكترون سوف تساعدهم بدورها على معالجة إشكالات لاحقة قد تنشأ عن اكتشاف جديد في الفيزياء والطبيعيات. الثاني هم كوادر وقيادات الحزب الاشتراكي الديمقراطي لتزويدهم بالوعي العلمي الحافظ لإيديولوجيتهم الطبقية والمانع بالتالي من اختلال معايير جهدهم النضالي في قيادة جماهير البروليتاريا.

نفهم مما قلناه:

١ ـ إن العمل الإيديولوجي إذا قام به فيلسوف، أو متعمق في الفلسفة، سيحتوي على معرفة حقيقية تساعد على تخفيف الجفاء التقليدي بين الفلسفة والإيديولوجيا. وبالطبع سوف تتعزّز مصداقية الايديولوجنا باخضاعها الحقيقة الفلسفية.

٢ ـ إن الإيديولوجيا قد لا تكون شديدة الارتباط بالبعد الفلسفي لكنها تؤثر في تطوير الحركة الثورية وسط الجماهير. والمثال على ذلك في أعمال ستالين وماوتسي تونغ. على أنها تحتفظ بنفس التأثير عندما تكون من عمل فيلسوف أو متعمق في الفلسفة. لنقارنَ مثلاً: «البيان الشيوعي» بتأثيراته العاصفة في جماهير البروليتاريا العالمية. فهو رسالة إيديولوجية حررها فلاسفة. ومع تقدم الثقافة واتساع مدى المعرفة العلمية فإن هذا النمط من العمل الايديولوجي سيكون هو الشائع أو الأكثر شيوعاً.

٣ ـ إن العمل الايديولوجي للماركسيين موجه إلى إحدى جهتين: عامة الكادحين، لبناء حدّ معين من الوعي السياسي والاجتماعي يكفي لدفعهم للانخراط في الثورة. والكوادر القيادية لتعميق وعيها الطبقي العلمي بما يساعدها على اتباع السبل الضامنة للنجاح في أي منعطف يمر به النضال الثوري. وما يكتب لهذه الجهة لا

يُشترط فيه التبسيط. ويمكن أن يحتفظ بعمق فلسفي غير مقيد باعتبارات القراءة السريعة ومن هذا القبيل كتاب لينين الفلسفي، الذي يتّكل بعض قرائنا على لغته النضالية الحادة فيحسبونه سهل المنال، بينما يتناوله النقد البرجوازي من خلال هذه اللغة كمثال على الفلسفة الحماسية. والكتاب إذا جرّدناه من لغته لا سهل المنال ولا حماسي. بل يمكن اعتباره من كتب الخاصة، ولو أنه لا يصل إلى أن يكون لخاصّة الخاصة لأن المخاطب به هم الكوادر والقادة الحزبيون في المقام الأول.

* * *

نعود إلى مهدي لنرى أنه مارس عملاً إيديولوجياً من الغرار الذي يقوم به متعمق في الفلسفة. وكان يرمي من وراء ما كتب إلى غرض عملي، حتى فيما يبدو من كتاباته معنوناً بطريقة أكاديمية فاقعة. وكتاباته في الوقت نفسه تحتوي على معرفة حقيقية بفضل صدورها عن متعمق بالفلسفة متحرر من سحر العقائد، يمقت الفكر الرسمي والفكر الديني معاً.. ولئلا نطيل الكلام سأكتفي لإعطاء صورة عن مساهمة مهدي الفكرية والسياسية بقراءة في مقال منشور في مجلة «الطريق» التي يصدرها الحزب الشيوعي اللبناني، ظهر المقال عام ١٩٨٦ وتضمن في الأصل مناقشة لمقال سابق نَشَره في المجلة نفسها رفيقه كريم مروة. يشغل المقال أربعين صفحة من المجلة. وهو بمثابة رسالة موجهة إلى حركة التحرر العربي وفصيلها الثوري المتمثل في الأحزاب الشيوعية والعمالية العربية تدعوها لإرساء قواعد جديدة لانطلاقة منشودة في ساحة الصراع العربي ضد الامبريالية وأتباعها المحليين ـ اسرائيل والأنظمة العربية. وقد ازددت اقتناعاً بعد قراءته للمرة الثالثة بالضرورة المعرفية والسياسية لقراءة مهدي عامل. وآمل أن لا يظل في المجلة. وأحسبكم ستشاركوني الرأي في أهمية طبعه منفصلاً وتوزيعه على نطاق أوسع.

في هذه المقالة ـ الرسالة يعالج مهدي أزمة حركة التحرر العربي المتمثلة في أزمة الحركة الثورية العربية. وقد استند في مجمل معالجاته إلى نظريته الهامة في نمط الإنتاج الكولونيالي ومفهوماته للتناقض. ومع إنه يتناول موضوعاً سياسياً محدداً فقد استطاع أن يعيد تأكيد منهجه بتطبيقه على مسألة ملموسة. ومنهج مهدي في عمومه، ولنقلْ

طريقة تفكيره، يجري في نفس السياق الراهن لسيرورة فكر عالمية تتلمس دروبها على مهل، ووسط العواثير السياسية لكي تعيد إلى الماركسية نبضها الفلسفي الذي أضعفه التضخم الايديولوجي. وقد بدأ يتفجر منذ سنوات تسبق السنة التي تفجرت بها البريسترويكا السوفياتية ليبرهن على أن الخبرة العالمية المتكدسة يمكن أن تُوجد معادَلها الفكري في أي مكان إذا أتيح لها أن تتعاشق مع نبوغ ذهني ملائم. هذا مع تأكيد النقطة التالية: إن العودة إلى الماركسية الفلسفية لا صلة لها بالعودة إلى الاقتصاد الحر. واستطيع أن أجد لدى مهدي إنكاراً قاطعاً لأي دور للرأسمالية تابعة أم أصيلة في بنائنا الاجتماعي المرتقب، وابتعاداً عن الخطأ الشائع الذي يماهي الانفتاح الفكري والديمقراطية السياسية بالانفتاح الاقتصادي.

أقام مهدي في هذه الرسالة علاقة نقدية بين النص والفهم موضحاً أن الفهم لا يستقيم بقراءةٍ نصّيةٍ حتى لو كان النص منطلق الفهم وقاعدته. فالقراءة النصّية هي تشيء للنصّ بفكرٍ غيبي يلغي التناقض فيه ـ في النص ـ إذ يلغيه في الأشياء. ويعني ذلك تقديس النص، إغراقه في الدين والسحر. والنص في ملموس المقال هو فكر ... معين ساد في الحركة الشيوعية العربية أو بعض فصائلها على امتداد عقود بكاه ها من القرن الحالي. وإزاحة القداسة عن هذا الفكر / الذي يبدو أحياناً، وقد تمأسـ استحال فكراً بيروقراطياً، فكر دولة / لازمةٌ لنقده كضرورة ثورية هي بحدّ ـ تها ضرورة تأريخية، فهو نقد تفرضه الطبيعة التأريخية للمعرفة ما دام النص محملاً بتاريخه وموجوداً في حقلٍ معرفي هو الذي يحدد فضاءه. أما من الوجه السياسي فسوف يتضمن إعادة نظر مستمرة تمليها ضرورة الاستناد إلى نظرية ثورية في الممارسة الثورية.

بهذا البلاغ يفتح مهدي باب النقد العلني للحركة الثورية في منابرها هي، ومن طرف قيادي فاعل فيها فيؤسس تجربة رائدة في حياة الأحزاب الشيوعية العربية يُخرق فيها حجاب القداسة عن النصوص التي يتمّ هنا تناولها في تأريخيتها لا في أبديتها. وإذ يتبنى الحزب الشيوعي اللبناني هذا النقد في المجلة الناطقة عنه فهو يبرهن على جدية التزامه الديمقراطي كمبدأ، وكإدراك للحاجة إلى تطوير أشكال نضاله عبر النقد للوصول إلى مساحات تحرك أوسع.. إن تصرفاً كهذا كان سيعتبر

عند النصيين هرطقة معادية للإيديولوجيا وسيكون عقابه عند ستالين هو الإعدام وعند ماوتسي تونغ هو النفي إلى الريف كما تعرفون.

على أن ممارسة النقد من داخل الحركة وبأدواتها نفسها تمنحه المصداقية التي يفتقر إليها النقد الإنشقاقي وتمنعه في الآن نفسه من أن يكون معادياً من ذلك الغرار الذي ينطلق من رغبة مزايدة في الاصلاح ليطعن في مبرر وجود الحركة.

في تصدي مهدي عامل للفكر السائد حول دور البرجوازية العربية في حركة التحرر الوطني، يعود إلى أطروحته حول نمط الإنتاج الكولونيالي فيؤكد ارتباط هذه البرجوازية بنيوياً ومصيرياً بالامبريالية واستحالة انفكاكها عنها للقيام بدور وطني ولو هامشي، ناهيكم عن أن يكون رائداً وقيادياً. وبهذا الخصوص يقتبس التأكيد الهام التالي من تقرير المؤتمر الثاني للحزب (١٩٦٨):

«وفي الوضع العالمي الراهن انتفت عملياً الإمكانية أمام البرجوازية العربية برغم وجود تناقضات بين مصالحها ومصالح الاحتكارات الأجنبية، للاستقلال عن الاحتكارات العالمية وإنشاء دول برجوازية مستقلة اقتصادياً عن سيطرة هذه الاحتكارات».

ويضيف مهدي أن الاستحالة نظرية وليست عملية فقط، وينتقل من ثم إلى انتقاد أطروحات من قبيل التطور اللارأسمالي، الرأسمالية الوطنية والبرجوازية الوطنية، متهماً بالانحراف فكراً يرعى مثل هذه الأطروحات العقيمة. وفي تتبّعه لأصول هذا الفكر المنحرف يجدها في دوغما المراحل الخمس، أي كما يقول: «في فهم للتاريخ يتأوّل الماركسية تأولاً سيئاً إذ يُرجعها إلى هيكل فقير من تعاقب أنماط من الإنتاج هي إياها في كل البلدان مهما اختلفت شروطها التاريخية (المشاعية، الرق، الإقطاع، الرأسمالية، الاشتراكية أو الشيوعية)». وهو تعاقب يتم في تكرار رتيب.. وما دام التاريخ يجري هكذا فالضرورة توجب أن تكون حركة التحرر الوطني بقيادة البرجوازية لأن هذه هي مرحلتها بحسب التعاقب إياه.. ولا أظن مهدي يعترض على موضوعة المراحل الخمس بإطلاق، مع إدراكه أن تعاقبها على النسق الذي تم في أوروبا يكمن في أساس الثورة الرأسمالية التي حدثت في هذه القارة دون غيرها لأنها

وحدها جربت المراحل بكامل خصائصها وتمايزاتها، كما شخصها التاريخ الاقتصادي الماركسي بدقة كافية. هو يعترض على التأويل السيء لموضوعة علمية كهذه بتمديدها على القارات من نسختها الأوروبية لتكون قدراً مشتركاً لجميع البشر مهما اختلفت ظروفهم.

إن الفهم الغيبي لهذه المسألة العلمية هو المسؤول الأول عن تلك المقاربة العجيبة التي تجمع في تصنيف طبقي وإيديولوجي واحد ما بين البرجوازية الغربية وتابعتها الشرقية، أي تلك المساواة في البنية الفوقية والتحتية ما بين هنري فورد منتج السيارات الأميركي وبين شيخ العشيرة البدوي الذي عثر على كنز من الذهب والفضة في رمال الجزيرة فراح ينفقه في شراء هذه السيارات، فاستحق منا لقب «برجوازي».. ومثل هذا الحكم لا يستقيم إلا بقياس شكلي يراعي العلاقة بين الألفاظ المجردة عن مضمونها الحي. والفهم الغيبي متواطىء دائماً مع هذا النوع من القياس.

* * *

لا وجاهة لفكر يقطع الاستقلال الوطني عن مناهضة الرأسمالية. أنْ تفرق بين الاستعمار ومنظوماته الاجتصادية والايديولوجية يعني أن تبحث عن استقلال سياسي شكلي سيمثل في أول المطاف الشكل السياسي الذي فيه تتجدد علاقة التبعية البنيوية بالامبريالية من خلال تجديده علاقات الإنتاج الكولونيالي، وهو بالتالي /.هذا الاستغلال/ الشكل الملائم لسيطرة البرجوازية الكولونيالية. لم يبتعد مهدي حبّة واحدة عن الواقع الرسمي العربي. إن جميع حركات التحرير التي قادتها البرجوازيات العربية قد انتهت إلى إقامة هذا الشكل السياسي الذي تتجدد فيه وتتكرس علاقة التبعية البنيوية بالامبريالية.. ولكن كيف نفسّر الإلحاح المتواصل عن دور هذه البرجوازية في حركة التحرر العربي؟

ثمة في مجرى هذه الحركة واقع تجريبي ومنطق داخلي هو منطقها النظري. واقعها يجري خلاف منطقها الذي يتحدد عند مهدي عامل في حركة تحرر وطني تواجه الاستعمار بمنظوماته المتكاملة، فتدمج الاجتماعي في الوطني، لكي تتجاوز مجرد

الاستقلال السياسي إلى تحويل ثوري لعلاقات الإنتاج الرأسمالية في شكلها الكولونيالي، لتنتظم بالتالي في سيرورة الانتقال الثوري نفسها إلى الاشتراكية. أما واقعها فهو محكوم بقيادة البرجوازية للحركة. وهذه البرجوازية تبعاً لمهدي هي طبقة تابعة بحكم موقعها في عملية الإنتاج الرأسمالي.

إن الفكر الانتهازي يتخطى هذا المنطق النظري الداخلي لحركة التحرر فيستمد من الوضع الاستثنائي المفروض على هذه الحركة نظرية سياسية تسلم قيادتها للبرجوازية التي سميت هنا برجوازية وطنية ـ أي برجوازيةلارأسمالية، مستندة، هذه النظرية، إلى تأويلها المتعسف، والمتخلف في جوهره، لأطروحة المراحل الخمس...وضع لاتاريخي تتصدّر فيه البرجوازية بحمل نضالنا السياسي لتصادره لحسابها، يُرفع إلى مستوى النظرية في تعارض حاد مع الحقائق التي يتأوّج بها تاريخ هذا النضال... إنه الفكر الذي استحق من مهدي وصفاً جاحظياً حين سمّاه الفكر المخصي...

متمسكاً بهذا الطرح يقول المفكر الشهيد إن حركة التحرر العربي في أزمة، وهو كلام يستند في إمكانه ومصداقيته إلى نظرية ثورية هي نقيض النظرية الانتهازية التي يستند إليها منطق آخر يستعذب الحديث عن منجزات وهمية تفاقم من أزمة العدو ـ إنها أزمتنا نحن، بأعماقها وتعقيداتها التي تكمن رئيسياً في علاقة التناقض بين الطبيعة التاريخية لحركة التحرر الوطني من حيث هي في مفهومها النظري حركة تحويل ثوري لعلاقات الإنتاج الكولونيالية القائمة، وبين الطبيعة لقيادتها الفعلية.

هل يعني هذا أن الحركة الثورية غير موجودة في الصراع الدائر الآن؟ مهدي لا ينفي وجودها بل فاعليتها. فهي موجودة ولكن كتابع في حركة يقودها عدو طبقي متدامج مع العدو الامبريالي يستعمل الفكر الانتهازي لمصادرة دور الطبقة العاملة وأحزابها، ومنعها من تصدّر النضال على الجبهة المزدوجة ضد الاستغلال المحلي والنهب الخارجي، ملوّحاً لها مرة بتأجيل الطبقي لصالح القومي وقائماً مرة بسرقة شعاراتها الاجتماعية ليكون البديل الناجح عن صاحب القضية الفاشل. وهو في هذا كله يخون القومي كما يخون الطبقي. بينما يواصل الفكر العاجز تنظيراته للدور الذي لا تزال تقوم به أجهزة القمع والخيانة والتخلف في ساحة الصراع الوطني...

يرفض مهدي أن يكون للبرجوازية التابعة هذه مكانُ الصدارة في حركة التحرر الوطني العربية. وأقصى ما يتصوره لها هو مقعد في تحالف تقوده الطبقة العاملة وتتمثل فيه الفئات التي يمكن أن تساهم في خدمة الصراع ضد الامبريالية بشرط أن تبقى في حكم التابع لا المتبوع. وهو لذلك معاند بامتياز لجميع هذه الجبهات التي تكون فيها الطبقة العاملة ملحقاً بذيل الحكومات أو الطوائف المتسيّدة. وينطلق مهدي من هنا للحديث عن موقعين للطبقة طليعي وقيادي يُفترض أن تحتلها بالاستناد ليس إلى موقعها الاقتصادي بل خيارها الثوري، المتحقق في ميدان الممارسة الطبقية المتصارعة. والموقعان بدون هذا الخيار منتفيان لصالح العدو. إذ ليس بالضرورة التاريخانية ولا بالبداهة أن يكون لأي طبقة أو فئة موقع طليعي أو قيادي ينزل عليها وهي نائمة إلا في مصادرات الفكر الغيبي المتمسك بالحتمية المطلقة التي هي في خلاصتها جبرية إيديولوجية قاطعة للوعي الصراعي. إن عقلانية التاريخ لا تسبق وجودها في الممارسة، ليست هي حاجة عائمة في أثباج المحيطات بل صيرورة اجتماعية تتوقّعَن بالممارسة. مهدي عامل يستبعد أي استعادة للفكر الديني في أي نمط من التفكير يلغي الخيار الحر للإنسان في معمعة التاريخ متكلاً على حكم الضرورة. وبمنطق جدلي مكين ينازع ضد الدوغماتية الاقتصادية في ردّها الموضوعي من التاريخ إلى الاقتصادي وحده، والذاتي إلى السياسي والإيديولوجي، جاعلة من الوعي مجرد أثر للاقتصادي ومنه وحده يستمد علميته ما دام للطبقة العاملة موقعها الاقتصادي المتميز في المجتمع. ونعرف بالتالي أن هذا الوعي، مكتفي بذاته أيْ لا يخطىء لأنه الوجه الأعلى للحقيقة المتمترسة في الموقع الاقتصادي. أما تجسيده العملي فنجده في فعل الحزب بوصفه حامل هذا الوعي. وتتنزّل من هنا تلك القناعة الغيبية القائلة إن الحزب لا يخطىء.. لا يخطىء مهما تكن القيادة التي تتولى مركز القرار فيه، فالقيادة عندما تكون في مركز القرار لا تخطىء، وإنما تخطىء فقط عندما تقف بعيدة عن هذا المركز. هكذا، يقول مهدي، تجد السياسة تبريراً صالحاً لشتى ممارساتها وانحرافاتها، ذلك التبرير الذي وجدته بالفعل ليس في الستالينية وحدها بل في مختلف مشتقاتها الماضية والحاضرة في أكثر من بلد وأكثر من حزب.

إذن الموقع الطليعي والموقع القيادي لأي طبقة عاملة هما أمران خاضعان لنهجها السياسي، لوعيها الحر المتبلور في ظروفها المادية الخاصة بها. واكتساب أي من الموقعين

رهن بالنشاط المبدع لحركة ثورية قادرة على استيعاب العناصر الإيجابية في ظرف تاريخي ما وتسخيرها لصالح أهدافها.

والموقعان متمايزان. وقد يكون أحدهما دون الآخر. يقول مهدي: قد يكون موقع الطبقة العاملة وحزبها في شروط محددة من تطور السيرورة الثورية وفي مرحلة منها موقعاً طليعياً دون أن يكون في التحالف الطبقي الثوري موقعاً قيادياً بالضرورة.

وقد يكون الموقع في شروط أخرى قيادياً، لا سيا بعد استلام السلطة، دون أن يكون بالضرورة طليعياً. ومثال مهدي لهذه المفارقة هو بولندا حيث تميز تطور السيرورة الثورية بوجود تناقض بين الطبقة العاملة وحزبها نفسه، استحال فيه حزبها الذي هو أداة التغيير الثوري إلى عائق لهذا التغيير. يجاهر مهدي بهذه الحقيقة انطلاقاً من هويته كشيوعي وهو بالطبع لا يريد إعطاء ورقة براءة لنقابة التضامن بقيادتها المدعومة بابوياً وأميركياً، لأنه لا يمارس النقد من منطلق انشقاقي. لكن مهدي عامل يفكر دون مقدسات.

أن يكون للطبقة العاملة، أي للحركة الثورية، موقع طليعي، موقع قيادي في الواقع السياسي هو ضرورة تنتجها أزمة الحركة الثورية نفسها، أي أزمة حركة التحرر العربي في مجموعها. يقول مهدي إن أنظمة البرجوازيات العربية جميعها في أزمة، وأمر تغييرها مطروح بإلحاح من أكثر من ربع قرن، وأزمتها جزء من أزمة الامبريالية نفسها. لذا كان للصراع الطبقي في كل بلد عربي ضد نظام السيطرة البرجوازية طابع ثوري معقّد من حيث هو في آن واحد طابع خاص بشروط هذا البلد في تمفصل الحركة الثورية فيه على الحركة الثورية العربية، وطابع شامل في تمفصل الإثنين على الحركة الثورية العالمية. وهكذا يكون أي احتدام للصراع الطبقي في أي بلد عربي ضد البرجوازية المسيطرة فيه هو احتدام ضد الرجعية العربية وضد الامبريالية وبضمنها اسرائيل. والعكس صحيح، فكلما احتدم الصراع ضد الامبريالية احتدم ضد البرجوازية والرجعية واسرائيل.

هذه الوحدة في الصراع يجب أن تعيها أحزاب الطبقة العاملة المطلوب منها توفير

المقومات اللازمة لبلوغ المستوى الثوري المؤثر باتجاه السعي لانتزاع الموقعين الطليعي والقيادي في ساحة النزال الطبقي الحر. وما يحصل حتى الآن أن البرجوازية العربية وسيدتها الامبريالية هي المالك لزمام المبادرة في هذا الميدان: حيث كل الوسائل مشروعة لسدّ الطريق على سيرورة التغيير الثوري وتعطيلها وذلك بتعطيل فعالية الحزب الثوري، بمنعه من الوصول إلى موقع القيادة في هذا الصراع. ويفضح مهدي دور ما سُمّي في لغة سياسية غير دقيقة أنظمة تقدمية وأنظمة وطنية. هذه الأنظمة تتمثل فيها هيمنة فئات غير مهيمنة اجتماعياً تأتي من صلب النظام القائم لكي تقود سيرورة تجديد للنظام بآليته التبعية. ولكن بطريقة مستحدثة تستفيد من النزوع الوطني لدى عناصر من هذه الفئات لتبرر قفزها إلى موقع القيادة في الدولة لكي تبدو كبديل للوضع الراهن. وهي بذلك تستدرج الحركة الثورية للتحالف معها ضمن الشكل المقلوب للتحالف حيث تكون الحركة الثورية طرفاً تابعاً مهمته الدفاع عن منجزات البدعة الجديدة، وتزيينها في عيون الجماهير. وبدهائها المعهود، استفادت الامبريالية من دروس هذا النمط من الأنظمة المسماة وطنية وتقدمية حين وجدت أن الخطر الذي يأتي من وطنية بعض أفراد البرجوازية ليس خطراً عليها بقدر ما هو خطر على السيرورة الثورية التي تكون قد صودرت لحساب النظام بجوهره التبعي.

إن تغيير النهج السياسي لأحزاب الطبقة العاملة أصبح ضرورة ملحة للدخول في منعطف جديد تكون فيه الهيمنة السياسية للحركة الثورية متمثلة في هذه الأحزاب وحلفائها الطبقيين. ولا يشكك مهدي في قدرة الطبقة العاملة على ذلك. ولنقتبس منه هذا الكلام الذي يختم به رسالته:

«إنها ـ الطبقة العاملة ـ قادرة على ذلك؛ إما بقيادة أحزابها الراهنة إذا استجابت لضرورات السيرورة الثورية، وإما بقيادة أخرى إذا استمرت هذه الأحزاب قابعة في قصورها السياسي. فوجود تلك الحركة الثورية الجديدة بات ضرورة ملحة هي جديد المرحلة في كل بلد عربي».

يتكامل السياسي مع المعرفي عند حسن حمدان في وحدة جدلية يتخلى فيها المعرفي

للسياسي عن أحادّيته ليؤدي كل منها وظيفته ضمن طبيعته الذاتية الخاصة به.

وطنياً وطبقياً يتمسك الرائد الكبير بنهج صارم يستبعد المساومة مع الآخر. حركة تحرر عربية بنهج بروليتاري يتبوأ منها الموقعين الطليعي والقيادي تجابه بالنضال الثوري العنيف عدواً موحداً مهما تعددت أطرافه ونماذجه. وليس بين الحدين طرف أوسط إلا في التكتيك السياسي والحيل الحربية.

أحادي هو في خطه السياسي: مع القضية الوطنية والطبقية ضد الامبريالية والقوى والأنظمة المحلية التابعة لها. لأنه يعرف أن أي اختلال في عناصر الموازنة يقلب الوضع من قدمه إلى رأسه. وهو الحاصل الآن.

وبالتكامل مع هذا الخط في السياسة تتسع آفاق الفكر، الذي بانطلاقه من خيال الثورة المبدع يتخطى أحاديثه الإيديولوجية ليتخصب بالمعرفة.

يخلط بعض الناس بين رحابة أفق المفكر ومرونة السياسي. بينما يجمع آخرون بين المساومة في السياسة والانغلاق في الإيديولوجيا. أما مهدي عامل فيتأدب على درب آخر إذ يكتشف أن الفكر الانتهازي في السياسة هو فكر دوغماتي جامد مناهض لكل جديد. يعني بتفصيل أكثر أن الاستسلام للبرجوازية التابعة تحت وهم الجبرية التأريخية يلازمه في الجانب المعرفي تحجّر إيديولوجي يمثل أرقى فلسفة للعصر الحديث بمنطق ديني، تحريمي، خائف من الهرطقة، لأنه فكر يقيني، مستريح، لا يؤرقه الشك، وبالتالي لا يجد حاجة إلى السؤال. على أنه بهذا الهلع الإيديولوجي يرتكب المزيد من الانحراف عن المنهج العلمي، بما هو علمي، للماركسية بما هي فلسفة حقيقية، حيث يتشكل جو سائد من الدوغما المعمدة بالإيمان يستعيد روح الشرق كما هي متلبدة في أطواره الأخيرة التي فقد فيها ما تبقى من إرثه الثقافي.

حينما ينقلب الخط السياسي على يد مفكر مثل حسن حمدان إلى نقيضه يعود المعرفي إلى موضعه. الحساب الثوري في السياسة يردّ المساومة الطبقية والوطنية إلى الدوغما. وهو بتمسكه المبدئي بنظرية الطبقة العاملة / الطليعة والقائد / يتجاوز الإحساس بالضعف السياسي ليعزز ثقته بمنهجه الفكري، فلا يعود خائفاً من عدو

متفوق يتربص بالإيديولوجيا ليكدر نقاءها.. بين النقاء الإيـديـولـوجـي والنقـاء السياسي مسافة: أن تكون نقي الإيديولوجيا يعني أنك تقف خارج المسار الكبير للإبداع الفكري العديد المصادر والموارد. أن تكون نقي الموقف السياسي يعني أنك متحصن ضد الخيانة للطبقة والأمة.

هل استوفيت الدليل على أن قراءة مهدي عامل ضرورة معرفية وسياسية في آن واحد؟

تلك الضرورة المنعكسة بإيجاب عن أزمة تفرض بتفاقمها الاعتراف بالفشل والبحث عن ساحة جديدة للنضال، هي التي رسم المفكر الشهيد خارطتها بإخلاص الرائد الذي لا يكذب أهله.

أنحني لك إجلالاً!
أيها الوحي الآتي في هنيهات البحث عن الأنبياء.
ولا أبكي عليك لأن البكاء على المغلوب.
وأنت الغالب بفكرك ورؤياك.
ويوم يتعالى نداء الثورة المؤجلة ضد الامبريالية وأتباعها الكولونياليين؛
ستكون رايتك هي المرفوعة.

د. مسعود ضاهر

مهدي عامل رائد التجديد النظري
عن «الطائفية» و«الدولة الطائفية» في لبنان

I ـ عودة إلى التقاليد الماركسية في الحوار النظري:

لم يكن مهدي عامل مثقفاً ماركسياً فحسب، بل حرص على تجديد الفكر المادي في الوطن العربي بشكل لم تسبقه إليه كثرة من المثقفين الثوريين العرب. وإذا كانت مقولاته النظرية حول التناقض، ونمط الإنتاج الكولونيالي، والدولة الطائفية وغيرها، قد أثارت الكثير من الجدل في أوساط الماركسيين وخصوم الماركسية على السواء، فلأنها مقولات تحمل الكثير من الجدة أو لم تكن مألوفة سابقاً في الفكر الماركسي في لبنان وباقي الأقطار العربية. لذلك نرى لزاماً علينا أن نبلور جديده المنهجي ونسعى إلى ترسيخه ونشره كي يساهم في تصليب الفكر المادي عند العرب في مرحلة تاريخية هو أحوج ما يكون فيها إلى التجديد النظري.

فاللغة عند مهدي عامل لم تكن محايدة، والكلمة لديه لم تكن تحتمل عدة معانٍ ملتبسة كنتاج للقصور النظري الذي يختفي وراءها.

لغته « نظام مرصوص من المفاهيم » على حد تعبير أحد ناقديه[1].

وقد تحولت إلى سلاح نظري يشهره الباحث من موقع الحريص على توليد منهج نظري جدلي يعيد للماركسية ـ اللينينية تقاليدها العريقة في الحوار النظري العميق كشرط ضروري لأية ممارسة ثورية صائبة.

لا شك أن الماركسيين العرب، واللبنانيين منهم بشكل أكثر تحديداً، لم يولوا مسألة إنتاج المفاهيم النظرية الأهمية التي تستحق في بناء المقولات الفكرية. وغالباً ما كانت المفاهيم ضبابية ويتم استخدام ما هو شائع منها (كالطغمة المالية، الاقطاع السياسي..) دون تحديد نظري لها. لذلك كرّس مهدي عامل جانبا هاماً من كتاباته النظرية لضبطها، وللخروج من دائرة الضحالة النظرية القاتلة في إنتاجها، لدى دعاة الفكر المثالي والفكر المادي على السواء. ولم يدع مناسبة تمرّ إلا وتصدى فيها لهذه الخفة السائدة في استخدام المفاهيم أو نقلها بشكل ميكانيكي عن الفكر الأوروبي. ولم يتورع عن إعطاء دروس نظرية في مبادىء الماركسية وذلك على صفحات الجرائد، لمن هم بحاجة ماسة إلى تلك الدروس، خاصة في أوساط بعض المتمركسين أو أدعياء الماركسية الذين تعرفوا إليها حديثاً واحتفظوا في ذاكرتهم بمقولات قوموية أو مثالية لا تمتّ إلى الماركسية بصلة أو تتناقض مع مبادئها الأساسية بشكل فاضح.

وأنا بصدد إبراز الجديد المفهومي والمنهجي لدى مهدي عامل في مجال الطائفية والدولة الطائفية في لبنان أعترف أنه قبل هذا الباحث المجدد لم تكن لدى الماركسيين اللبنانيين القدرة على إنتاج ثقافة نظرية معمّقة حول البنية الطائفية، والهيمنة الطائفية، والدولة الطائفية وغيرها. كان الوصف يطغى على النظر والتحليل، وكان التاريخ يتحكم بالحاضر ويكبّله. لذلك استحق هذا المفكر الشهيد موقع الريادة في التنظير المعمّق لإنتاج الجديد المفهومي في هذا المجال.

---

(١) محمد أبي سمرا: « الخطاب المدور »: « نظام مرصوص من المفاهيم والتعاليم... والكلمات ». دراسة لكتاب مهدي عامل: « الممارسة النظرية في الممارسة السياسية، بحث في جذور الحرب الأهلية في لبنان ». مقالة منشورة في جريدة « السفير » العدد الصادر في ٩ آذار ١٩٨٠ (ص ٩).

ولم تكن لدى الماركسيين الجرأة الكافية ـ إلا في حالات نادرة ـ على مناقشة المقولات النظرية بشأن الطائفية انطلاقاً من التجديد النظري في الماركسية نفسها لفهم هذه الظاهرة. كان الجدل يدور حول موقع الطائفية في البناء الفوقي أو في البناء التحتي، وحول طائفية الدولة اللبنانية وطبقيتها، وحول تمرحل الطائفية وعلاقتها البنيوية بنمط الإنتاج الرأسمالي أو بالأنماط السابقة عليه.

كان الهاجس النضالي يطغى على الهم النظري، وكان الحرص على كسب الليبراليين والديمقراطيين ومثقفي البرجوازية الصغيرة يعيق إجراء حوار نظري مفتوح خشية أن تستفيد منه القوى الطبقية المسيطرة. ناهيك عن القصور النظري لدى المثقفين الماركسيين أنفسهم في إنتاج ثقافة معمقة حول ظاهرة من أشد الظاهرات الاجتماعية في تاريخ لبنان الحديث والمعاصر تعقيداً. ولا بد من الاعتراف بذلك القصور النظري في توليد نظرية علمية متكاملة حول الوظائف الطبقية للدولة الطائفية. والمقصود بذلك نظرية علمية يتبنّاها الماركسيون قبل غيرهم حتى يساهموا في تطويرها وتعميقها وتحويلها إلى سلاح نظري لمجابهة المقولات السائدة التي نشرها الفكر البرجوازي المسيطر.

قبل مهدي عامل لم تكن لدى الماركسيين اللبنانيين الرغبة في مناقشة بعضهم للبعض الآخر على صفحات الجرائد والمجلات حول مدى مطابقة مقولاتهم النظرية في مجال الدولة الطائفية على المنهج المادي نفسه. فلم يتورع مفكرنا الشهيد، وبجرأة الثوري الأصيل، عن نقد رفاق له، ومن موقع الخندق النضالي الواحد، بالانزلاق، عن وعي أو بدون وعي، إلى موقع الفكر البرجوازي بالذات. فساهم بذلك في تصليب فكرهم المادي وفي تقويم ما أعوجّ منه.

لكن القوى الظلامية كانت له بالمرصاد فاغتالته في أوج عطائه النظري ونقده البنّاء الذي طال عدداً كبيراً من المثقفين تناولوا المسألة الطائفية والدولة الطائفية. أهمل بعضهم نقده بتبرم وضجر واتهمه بالغموض، ورد عليه آخرون بشدة، وتحفز فريق آخر للرد. وكان الجميع، على اختلاف مناهجهم النظرية، يكبرون فيه ذلك المفكر الثوري الصلب الذي أعاد العمل بالتقاليد الماركسية في الحوار النظري، وهي

التقاليد التي استشهد في سبيلها. أما مقولاته فلن تنتهي باستشهاده بل ستبقى حية وتزداد صلابة على الساحة العربية.

II ـ في تحديد الطائفية والبنية الطائفية اللبنانية

يحدد مهدي عامل الطائفية بقوله: «هي شكل النظام السياسي والنظام الايديولوجي الذي فيه تمارس البرجوازية الكولونيالية اللبنانية سيطرتها الطبقية»(٢). ويحددها في مكان آخر بقوله: «الطائفية علاقة سياسية محددة بشكل تاريخي محدد من حركة الصراع الطبقي في شروط البنية الاجتماعية الكولونيالية»(٣).

وفي تعريف ثالث يقول: «ليست الطائفية كياناً، وليس لها وجود أنطولوجي. إنها علاقة سياسية محددة بحركة معينة من الصراع الطبقي، في شكل منها محدد بشروط تاريخية خاصة ببنية اجتماعية معينة. ولأنها كذلك، فهي، إذن، قائمة بالدولة، لا بذاتها، في هذه البنية الاجتماعية، وفي شروطها التاريخية المحددة التي هي هي شروط حركة الصراع الطبقي فيها»(٤).

قد تكون هناك تعريفات أخرى للطائفية وردت في كتابات مهدي عامل، وقد يعاب عليه ـ كما عاب هو على غيره ـ أنه لم يتبنَّ تعريفاً واحداً للطائفية، لكن تحليل التعريفات المشار إليها يظهر أن المقولات الأساسية فيها واحدة غير متناقضة. وذلك للأسباب التالية:

أولاً: من حيث علاقة الطائفية بالبنية الاجتماعية الكولونيالية

يرى الباحث أن التحليل المادي للطائفية كظاهرة اجتماعية يقتضي القول بأن جذورها هي جذور مادية، بمعنى أنها تمتد في القاعدة المادية للبنية الاجتماعية القائمة

---

(٢) مهدي عامل: «القضية الفلسطينية في ايديولوجية البرجوازية اللبنانية ـ مدخل إلى نقض الفكر مركز الأبحاث التابع لمنظمة التحرير الفلسطينية ـ بيروت الطبعة الأولى سنة ١٩٨٠ (ص ٢٢).

(٣) مهدي عامل: «في الدولة الطائفية» دار الفارابي ـ بيروت ١٩٨٦ ـ (ص ١٧).

(٤) المرجع السابق ـ (ص ٩٧).

في حاضرها الراهن، لا في القاعدة المادية لبنية اجتماعية سابقة، أي بالية، ولا وجود لأي ظاهرة من الظاهرات الاجتماعية إلا في البنية القائمة. لذلك يرفض تاريخية الظاهرة الطائفية بإرجاعها إلى أنماط الإنتاج السابقة على الرأسمالية. ويرى أن منهج التحليل المادي يقضي، في معالجة المسألة الطائفية، بردّ هذه المسألة إلى جذورها المادية التي تكمن في القاعدة المادية للبنية الاجتماعية القائمة، أي في بنية علاقات الإنتاج الكولونيالية الخاصة بالبنية الاجتماعية اللبنانية (٥).

معنى ذلك أنه كان يرفض صراحة تحليل الطائفية كظاهرة اجتماعية سابقة على نمط الإنتاج الكولونيالي مع اعترافه الصريح أيضاً بأن الطائفية قد تكون ولادتها في مرحلة تاريخية سابقة على ذلك النمط من الإنتاج.

يقول: «من الضروري ردّ الطائفية إلى بنية علاقات الإنتاج الكولونيالية لا إلى علاقات إنتاج ما قبل الرأسمالية حتى لو كانت هذه العلاقات هي الرحم الذي منه أتت. فارتباطها بها في البنية الاجتماعية الكولونيالية يجد تفسيره في تطور الإنتاج الكولونيالي، لا في تطور الإنتاج ما قبل الرأسمالي، الاقطاعي أو الاستبدادي الآسيوي» (٦)..

ولا يجد الباحث صعوبة في إثبات علمية هذه المقولة لأن الفكر المادي ينطلق دوماً، في بحثه التاريخي نفسه، من بنية الحاضر إلى تاريخ تكونها، في إنتاج معرفة بالماضي تجد شرط إمكانها في معرفة الحاضر. ويستدرك على الفور بأن الطابع النظري العام هو الغالب في تحليله للظاهرة الطائفية، أما إثبات الوقائع الملموسة للتحليل الملموس فيصبح أكثر صعوبة في هذا المجال، كان مهدي يبحث عن الحدّ المعرفي الفاصل، في حقل النظر في المسألة الطائفية بين الفكر البرجوازي، المسيطر، والفكر النقيض، وأن على الفكر الماركسي أن ينتج اختلافه عن الفكر البرجوازي وأن يعيد إنتاج اختلافه كلما كان عليه أن ينتج معرفة. لذلك وجب النقد لما أنتج الفكر البرجوازي حول المسألة الطائفية من جهة، ولما أنتج الفكر الماركسي حول

---

(٥) المرجع السابق - (ص ١٤٠ - ١٤١).

(٦) المرجع السابق - (ص ١٦٤).

هذه المسألة أيضاً من جهة ثانية خوفاً من انزلاقات في حركة إنتاج الفكر الماركسي في هذا المجال إلى مواقع الخصم في شكله الطائفي المسيطر (٧).

ثانياً: من حيث أولوية الصراع الطبقي

يحتل هذا الجانب الموقع الأساسي في نظرية ومقولات مهدي عامل حول الطائفية والدولة الطائفية، لأن الصراع الطبقي الذي هو العامل السياسي، هو دوماً العامل الرئيسي، حتى لو طغى فيه الطائفي وكان منه الشكل الرئيسي (٨).

قد يثير هذا التحديد اعتراضات كثيرة. إذ كيف يستطيع الطائفي أن يطغى في الوقت الذي يكون فيه الصراع الطبقي هو العامل الرئيسي؟ ولنا عودة إلى هذا الجانب. لكنه بالغ في الإصرار على طبقية هذه الدولة الطائفية حتى لو تلبست ألف لون طائفي تستر به طبقيتها. فالمنطق البرجوازي يرى في لبنان مجموعة طوائف يتشكل منها الوطن اللبناني، الفريد من نوعه، وهو المنطق الذي يرفض أن يتغير لبنان كبلد للأقليات الطائفية المتعايشة. لكن مهدي عامل يرى في الطائفية الشكل التاريخي لنظام السيطرة البرجوازية، وأن شروط تكوّن الدولة الطائفية في لبنان هي نفسها شروط تكون الدولة الرأسمالية فيه، وأن تناقض هذه الدولة مأزقي. لذلك يمكن التأكيد أن إسقاط النظام الطائفي هو إسقاط لنظام الطغمة المالية في لبنان (٩).
هل ثمة موقف طبقي متشنج في هذا المجال يرفض كل أثر للطائفية في الدولة اللبنانية النقيض للدولة القائمة؟ الإجابة على هذا التساؤل تتطلب الكثير من التروّي، لأن الباحث قد احتاط جيداً لعدم الوقوع في التشنج الطبقي ففصل بين الطائفي والديني وشدّد على ضرورة عدم الدمج الخاطىء بينهما.

---

(٧) المرجع السابق - (ص ٨-٩)
(٨) المرجع السابق - (ص٩٨).
(٩) المرجع السابق - (ص ٢٧٤).

ثالثاً: في ضرورة الفصل بين الايديولوجيا الطائفية والايديولوجيا الدينية

ينطلق مهدي عامل في دراسة هذا الجانب الهام من رؤية علمية واضحة ترصد إصرار البرجوازية اللبنانية على أن يأخذ الصراع الطبقي الذي تمارسه ضد نقيضها الطبقي، أي الطبقة العاملة، مجرى طائفياً. والسبب في ذلك أن الطائفي يتلاءم مع ضرورات البرجوازية اللبنانية في سعيها الدائم إلى تأبيد سيطرتها الطبقية. للعامل الطائفي إذاً وظيفة سياسية هي تأبيد السيطرة لنظام طبقي على علاقة تبعيّة بالامبريالية. «فالطائفية أساسية لوجود العلاقة الامبريالية أو بالأحرى علاقة التبعية البنيوية بالامبريالية، ولتأبدها في حركة تحددها. لهذا ترى البرجوازية الامبريالية حريصة على ديمومة «الطائفية» كنظام سياسي وايديولوجي لسيطرة البرجوازية الكولونيالية اللبنانية، حرصَ هذه الطبقة المسيطرة عليها»[10] وانطلاقاً من هذا الفهم العلمي لدور العامل الطائفي في التبعية للامبريالية يستنتج الباحث حقيقتين أساسيتين.

الأولى: إن ربط الايديولوجيا الطائفية ببنية علاقات الإنتاج الكولونيالية يضيء الأساس المادي لهذه الايديولوجيا ويحدد طابعها الطبقي البرجوازي.

الثانية: إنه يساعد تمييزها من الايديولوجيا الدينية وعلى إقامة الفارق بين الاثنتين.

ثم يعيد بعد ذلك ربط هذين الاستنتاجين بتعريفه المشار إليه للطائفية ليكشف مكامن التضليل والخطأ في الفكر البرجوازي المسيطر، ومكامن الانزلاق الذي يقع فيه بعض الماركسيين، «من الخطأ القول إن الايديولوجيا «الطائفية» هي ايديولوجية الطبقة أو الطبقات المسيطرة في علاقات الإنتاج السابقة على الرأسمالية، وإنها هي هي الايديولوجيا الدينية أو شكل منها.. وهو خطأ تولّده سيطرة الايديولوجيا البرجوازية ويقع فيه الكثيرون من ايديولوجيي البرجوازية، ويقع فيه أيضاً بعض الماركسيين»[11].

---

(١٠) المرجع السابق - (ص٢٣).

(١١) المرجع السابق - (ص٢٤).

هذه المقولة تثير الكثير من الجدل لأنها تستند إلى نقاوة التحليل الطبقي النظري وليس إلى الواقع التاريخي كما تمّ على أرض الواقع، وتجهد لإقامة الفصل التام بين «الطائفي» و «الديني» في محاولة لإعطاء هذه المقولة طابع العلمية والقدرة على تحليل التطور التاريخي للمسألة الطائفية بمعزل عن ارتباطها الوثيق بالأديان ومؤسساتها السائدة على الساحة اللبنانية. ويقع التناقض عند تحديد الايديولوجيا الدينية نفسها كإيديولوجيا طبقية مسيطرة قبل المرحلة الرأسمالية، وعند التأكيد على تخليها عن هذه السيطرة للايديولوجيا الطائفية في المرحلة الكولونيالية على الساحة اللبنانية. يقول الباحث: «الايديولوجيا الدينية، من حيث هي إيديولوجيا الطبقة المسيطرة في علاقات الإنتاج السابقة على الرأسمالية هي، بشكل رئيسي، في علاقة تناقض ممارَسي مع ايديولوجية البرجوازية الصاعدة التي هي الطبقة الرئيسية النقيض. أما الايديولوجيا «الطائفية»، من حيث هي شكل كولونيالي مميّز من الايديولوجيا البرجوازية، فهي، في الحقل الايديولوجي للصراع الطبقي، في علاقة تناقض ممارَسي مع ايديولوجيا الطبقة العاملة التي هي الطبقة الرئيسية النقيض. فالاختلاف، إذن، قائم بين الايديولوجيا الدينية والايديولوجيا «الطائفية»، برغم ما بينهما من تماثل ظاهري، لأنه بالتحديد بين بنية التناقض الطبقي في الحقل الايديولوجي الخاص بعلاقات الإنتاج السابقة على الرأسمالية، وبين بنية هذا التناقض في الحقل الايديولوجي الخاص بعلاقات الإنتاج الكولونيالية». ويستنتج: «القول، في نقض الايديولوجيا «الطائفية»، إن هذه الايديولوجيا هي هي الايديولوجيا الدينية، إنما هو قول محكوم بمنطق الفكر الديني نفسه..»[١٢].

رابعاً: في عجز الدولة الطائفية أن تكون دولة برجوازية

ينطلق مهدي عامل من القول بأن الطبقة المسيطرة في لبنان هي الطبقة البرجوازية، وإن الايديولوجيا المسيطرة في لبنان هي ايديولوجية هذه الطبقة[١٣]. والبنية الاجتماعية اللبنانية تتحدد بكونها بنية اجتماعية رأسمالية تربطها بالامبريالية

(١٢) المرجع السابق ـ (ص٢٦ ـ ٢٧).

(١٣) «القضية الفلسطينية في ايديولوجية البرجوازية اللبنانية...» مرجع سابق (ص ١٤).

علاقة تبعية بنيوية، تكونت بتكوينها التاريخي نفسه، منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر وما تزال تتطور فيه. وهذا النمط من الإنتاج الرأسمالي التبعي هو نمط كولونيالي بمعنى أنه شكل تاريخي مميّز من نمط الإنتاج الرأسمالي. وللتمايز هنا أو التميز مفهوم سلبي لأن هذا النمط الكولونيالي ارتبط بالدولة الطائفية التي لا يمكن أن تكون دولة مركزية واحدة في لبنان، بل هي التي تقف عائقاً في وجه قيام هذه الدولة. فيؤكد الباحث استحالة المركزية على قاعدة هذه الدولة الطائفية التي لا وحدة لها إذا قامت على قاعدة تعدد طائفي [١٤].

إن دولة البرجوازية اللبنانية، من حيث هي نفسها الدولة الطائفية، هي العائق الأساسي الذي يحول دون إقامة دولة برجوازية مستقلة. هذا هو التناقض المأزقي الذي يحدد بنية الدولة اللبنانية والذي فيه توجد البرجوازية. فيصل بذلك إلى نتائج بالغة الدلالة على مختلف الصعد أبرزها:

- إن طائفية الدولة اللبنانية، على عكس الدولة البرجوازية الغربية، تدل على عجز دولة البرجوازية الكولونيالية اللبنانية عن أن تكوّن دولة برجوازية [١٥].

- إن الدولة الطائفية، في تعريفها نفسه، ليست دولة مركزية ولا يمكن لها أن تكون أو أن تعتبر كذلك إلا إذا كانت دولة طائفة واحدة لا دولة طوائف، كما هي في تعريفها، او كما تظهر لذاتها. وفي هذه الحالة، تستحيل، كاسرائيل، دولة عنصرية شرطُ قيامها إلغاءُ غيرها. وشرط وجود الدولة المركزية، بما هي دولة الطائفة الواحدة، هو إلغاء الطوائف الأخرى مؤسسياً وسياسياً، وإذا أمكن، جسدياً أيضاً [١٦].

- إن وظيفة النظام السياسي والنظام الإيديولوجي لسيطرة البرجوازية اللبنانية تكمن في الحؤول دون تكوّن الطبقات الكادحة في قوة سياسية مستقلة مناهضة

---

(١٤) «في القضية الطائفية» (ص١٢٢).
(١٥) «القضية الفلسطينية» (ص٣٥).
(١٦) «في الدولة الطائفية» (ص ٢٥).

للبرجوازية. أما منطق تأبيد السيطرة الطبقية للبرجوازية اللبنانية المسيطرة فيقضي بضرورة منع الجماهير من أن تتكون في قوة سياسية مستقلة. وذلك، بالنسبة لهذه البرجوازية بالذات، أمر حياة أو موت [١٧].

- إن اللعبة السياسية للبرجوازية تقوم في أساسها، على قاعدة تغييب الصراع الطبقي، فكانت تحول بذلك دون تحوّل الجماهير الشعبية إلى قوة قادرة على تعطيل تلك اللعبة. كما إن التغييب البرجوازي للصراع الطبقي يحدد له شكلاً من الظهور هو شكل التعايش الطائفي في ظل علاقة من السيطرة الطائفية أساسية له، من حيث هو الشكل الذي فيه تأبيد علاقة السيطرة الطبقية للبرجوازية. لذلك، وحين سيتحرر الصراع الطبقي من كبته البرجوازي لينفجر، بالفعل، في شكله الرئيسي كصراع سياسي، ستستميت البرجوازية في محاولة إظهاره بمظهر الصراع الطائفي.

- إن الايديولوجيا البرجوازية المسيطرة تحاول أن تظهر السيطرة الطبقية كأنها سيطرة الطوائف بذاتها على ذاتها. فتظهر، بالتالي، سلطتها السياسية (أي ديكتاتوريتها الطبقية)، كأنها سلطة الطوائف أو ديمقراطية الطوائف. «لكن طائفية هذه الدولة ليست ضرورة طائفية بل هي ضرورة طبقية وبهذا المعنى ضرورة السيطرة الطائفية وليس الهيمنة الطائفية» [١٨].

III ـ إقامة الاختلاف المنهجي مع الفكر البرجوازي حول تحديد الدولة الطائفية ودورها على الساحة اللبنانية

كثيراً ما اتهم مفكرنا بالغموض باستخدام نظام معقد من المفاهيم والمقولات. لكن دراسة معمقة للمنهج المتكامل الذي تنتظم في داخله المقولات والمفاهيم تُبرز كم كان هذا الرائد واضحاً كل الوضوح في فهمه للدولة الطائفية ووظائفها.

---

(١٧) «بحث في أسباب الحرب الأهلية في لبنان. دار الفارابي ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ١٩٧٩ ـ (ص ١٨٦).

(١٨) المرجع السابق ـ صفحات (٢٦٢ ـ ٢٦٧).

انطلق الباحث من مقولة اختلاف المنهج المادي عن المنهج المثالي، كشرط أساسي لإنتاج المعرفة والاختلاف، في مجال دراسة الطائفية والدولة الطائفية، يفترض اتخاذ موقف واضح للتمايز عن الفكر البرجوازي وتضليله الايديولوجي. فإما أن تكون الطائفة، كما هي في الفكر البرجوازي كياناً مستقلاً قائماً بذاته، وإما أن تكون علاقة سياسية محددة بنظام سياسي محدد، كما هي في الفكر المادي. وإذا تحددت الطائفية بأنها، في واقعها الراهن، النظام السياسي الذي فيه تمارس البرجوازية الكولونيالية سيطرتها الطبقية، كان تاريخها، حينئذ، تاريخ هذا النظام بالذات..

وعلى قاعدة مقولة الاختلاف أيضاً يكشف مهدي عامل زيف تحديد الفكر البرجوازي للدولة الطائفية ويرسم النقيض المادي لفهمها فهماً علمياً.

يحدد الفكر البرجوازي الدولة الطائفية ووظائفها على الشكل التالي: لبنان مجتمع متعدد، للدولة فيه دور مؤسسي تحكيمي توازني، على حدّ تعبير ميشال شيحا، مهندس الصيغة اللبنانية. وعلاقة الدولة بالطوائف هي علاقة مؤسسية، فيها توجد الطوائف وبها تقوم. وبالتالي، لا وجود للطوائف في لبنان بدون الدولة، لأن كلاً منها ليست، بمفردها، الأكثرية. ولا وجود للدولة أيضاً بدون الطوائف المعترف بها من الدولة، والمندمجة فيها. فالطوائف، كأقليات هي كيانات مستقلة قائمة بذاتها، وهي في وجودها الكياني هذا بحاجة إلى الدولة من حيث إن الدولة هي التي تؤمن لها ديمومة وجودها، جواهر منغلقة على ذواتها، كأنها، في التاريخ، من خارج التاريخ نفسه. الدولة هي إذن، في هذا المنطق الطائفي، شفيعة الطوائف، كفيلتها، وضامنة ديمومة وجودها. وحاجة الطوائف إلى الدولة ناتجة عن كونها أقليات، لكنها أقليات قائمة بذاتها، لا بالدولة. والدولة، بدورها، بحاجة إليها، فلو لم تكن الطوائف، لما كانت الدولة. والدولة فوق الطوائف لأنها للطوائف جميعها. واستكمالاً لهذا المنطق الطائفي يصبح منعطف تمييز لبنان عن الدول العربية تمييزاً طائفياً هو نفسه منطق نفي انتمائه العربي. وقدرُ لبنان، في المنطق الطائفي، أن يتكرر، متماثلاً بذاته، بلداً تتعايش فيه طوائفه في نظام دائم بديمومته. فنظامه كيانه، لا فرق بينهما، كأنه، من بين بلدان العالم جميعاً، الأوحد الذي إذا تغير نظامه هوى كيانه، وفي هذه «فرادته». أما التغيير في لبنان فيعني الحرب الأهلية. لذلك يرى المنطق الطائفي

ضرورة تأبيد النظام السياسي الطائفي لأن في تأبيده إنهاء للحرب. وإذا ضعفت الدولة المركزية اختل التوازن بين الطوائف. لذلك يرى منظرو هذا النظام الطائفي ضرورة تقوية الدولة حتى يعود إلى الطوائف توازنها فيدوم النظام السياسي الطائفي القائم على التوافقية الطائفية.

كان على مهدي عامل أن يصوغ منهجاً متكاملاً نقيضاً لهذا المنهج الطائفي البرجوازي وذلك من موقعه المميز في إنتاج الفكر المادي على الساحة اللبنانية. وقد نجح فعلاً في إقامة الاختلاف الواضح بين الفكر المادي والفكر البرجوازي في النظر إلى الطائـفية والدولة الطائـفية في لبنان. انطلق هذا المجدِّد في رسمه للمنهج النقيض من مقولات الفكر المادي ليوظفها في إنتاج معرفة علمية تقيم الاختلاف مع الفكر البرجوازي في جميع المجالات، ومنها مسألة الطائفية والدولة الطائفية. فإذا كان لا بد من التكلم على بنية «طائفية» خاصة بالواقع الاجتماعي اللبناني، فالبنية هذه ليست البنية الاجتماعية، من حيث هي في أساسها المادي بنية علاقات الإنتاج، وإنما هي بنية الحقل العام للصراع الطبقي، أي بنية الممارسات الطبقية لهذا الصراع الخاص بالبنية الاجتماعية اللبنانية[١٩].

انطلاقاً من هذه المقولة جدد الباحث سلسلة من المقولات الفرعية أبرزها:

ـ ليست الطوائف كيانات اجتماعية قائمة بذاتها إلا في ايديولوجية البرجوازية اللبنانية الكولونيالية المسيطرة. وليست الطوائف كيانات أو وحدات اجتماعية بل هي علاقات سياسية تحددها حركة معينة من الصراع الطبقي خاصة بهذه البنية الاجتماعية اللبنانية، وبالشكل الذي تتحدد فيه الحركة بهذه البنية.

ـ هناك فارق كبير بين أن تكون الطوائف كيانات اجتماعية قائمة بذاتها بينما هي، في وجودها المؤسسي، كيانات سياسية قائمة بالدولة. وهناك فارق كبير بين أن تتحدد الجماهير اللبنانية كطوائف وبين أن تتحدد كطبقات. فتحديدها السياسي الطائفي، أي تحديدها كطوائف هو الذي يمنع وجودها السياسي الطبقي.

---

(١٩) المرجع السابق ـ صفحات (٢٠٦ ـ ٢٠٧ و ٢١١ و ٢٢٢).

ـ إن الطوئف ليست طوائف إلا بالدولة لا بذاتها، كما يوهم الفكر الطائفي. والدولة في لبنان، هي التي تؤمن ديمومة الحركة في إعادة إنتاج الطوائف كيانات سياسية هي، بالدولة وحدها، مؤسسات.

ـ ليس صحيحاً القول إن الدولة فوق الطوائف لأنها للطوائف جميعها، وهي استعادة الفكر البرجوازي للتحليل الطبقي لدور الدولة كحكم بين الطبقات مع استبدال الطبقات بالطوائف. وفي الواقع العملي، تحول الدور «المتوازن» للدولة إلى هيمنة طائفة على طوائف أخرى فارتفعت صرخة المشاركة ضد عنصرية الطائفة المسيطرة التي استحالت، في الدولة اللبنانية، إلى شكل من أشكال العنصرية، شرطُ استمراريتها أن تلغي الطائفةُ الأخرى وتستغلّها وتستعبدها.

ـ إن تغيير الدولة التي بها تكون الطوائف طوائف، بإمكانه في شروط تاريخية محددة هي التي فيها تقوم الدولة بتعطيل إعادة إنتاج الطوائف ككيانات سياسية، أن يجعل من المجتمع اللبناني مجتمعاً متجانساً حتى في تعدد طوائفه نفسه.

ـ إن النظام السياسي في لبنان نظام ديكتاتورية مقنّعة وأساسيٌ لديمومته أن يبقى مقنعاً، فإذا تعرّى فَقَدَ شرعيته، فتعطل. وفيه تظهر الهيمنة الطائفية مظهر التوازن والشراكة، والديكتاتورية مظهر الديمقراطية. فالدولة في لبنان هي، في آن، دولة طائفية ودولة برجوازية. والديمقراطية الطائفية ليست ديمقراطية إلا بالنسبة إلى البرجوازية المسيطرة، ومن موقع نظرها الطبقي. الديمقراطية الطائفية فاشية طائفية[٢٠]. فالفاشية لا يمكن أن تولد إلا في رحم هذا النظام السياسي الطائفي لسيطرة البرجوازية الكولونيالية اللبنانية، الذي فيه تكونت، ومنه خرجت، وبه اشتدّ ساعدها لتحميه لا لتنفيه. ومن الضروري أن يكون نقيض الفاشية، في لبنان، هو نقيض الطائفية، وهو نقيض النظام السياسي البرجوازي الذي فيه التحم الفاشي بالطائفي التحاماً بات، بسببه، كل نقض للفاشية نقضاً للطائفية، والعكس بالعكس. واكتسبت الديمقراطية طابعاً مناهضاً للبرجوازية، والتحمت سيرورة التحويل الثوري

(٢٠) «في الدولة الطائفية» (ص ٨١).

بسيرورة التطور الديمقراطي، في سيرورة الحرب الأهلية نفسها التي هي سيرورة الثورة الوطنية الديمقراطية. فقوى التغيير في لبنان هي قوى المقاومة الوطنية ضد الاحتلال الاسرائيلي، أما قوى تأبيد النظام الطائفي فهي نفسها قوى التعاون مع العدو الاسرائيلي من موقع التبعية له والموقّعة على معاهدة الذل معه.

بعد هذه اللوحة الغنية من مقولات الاختلاف التي أنتجها مهدي عامل، ومن موقعه المتميز في إنتاج الفكر المادي حول الطائفية والدولة الطائفية وفي مواجهة الفكر البورجوازي الطائفي ومقولاته وتمسكه بالحل الفاشي- الطائفي للقبول بتأبيد النظام الطائفي تحت وطأة إعلان الحرب على من يرفضه أو يسعى إلى تغييره، أصبح بالإمكان تقديم فهم علمي متكامل وبديل تبرز من خلاله نظرية علمية جديدة وبالغة الوضوح في رسم وظيفة الدولة الطائفية في لبنان وتعرية التضليل الإيديولوجي الذي تمارسه من موقعها كدولة طبقية.

١٧ ـ في تحديد وظائف الدولة الطائفية وتعرية التضليل الايديولوجي الذي تمارسه

على قاعدة المقولة الأساسية في الفكر المادي الذي ينطلق من بنية الحاضر إلى تاريخ تكوّنها لإنتاج معرفة بالماضي تجد شرط إمكانها في معرفة الحاضر، يحلل مهدي عامل بنية الدولة الطائفية ووظائفها الأساسية في لبنان بشكل بالغ الدقة والوضوح لمن يقرأ فكره بشكل متعمق ولا يقف عند حدود المفاهيم والجمل المعقدة والمكررة أحياناً. ففكره واضح كل الوضوح رغم ما قيل في صعوبة أسلوبه لدرجة ترهق القارىء المتسرع وترهبه. سنحاول هنا، وبشكل مكثف للغاية، إبراز التسلسل العلمي الدقيق في منهجه لدراسة الدولة الطائفية ووظائفها.

فالبنية الاجتماعية اللبنانية هي بنية اجتماعية رأسمالية تربطها بالامبريالية علاقة تبعية بنيوية لذا فالطبقة المسيطرة في لبنان هي الطبقة البرجوازية، والايديولوجية المسيطرة في لبنان هي ايديولوجية هذه الطبقة البرجوازية. والأزمة السياسية الراهنة في لبنان جعلت النظام السياسي لسيطرة البرجوازية فيه مطروحاً على بساط البحث،

كما ان مهمة تغييره باتت مهمة عاجلة وضرورية، وهي مطروحة على جدول أعمال الصراع الطبقي. ومن الأسباب الأساسية التي فرضت هذه الضرورة أن صيرورة الطوائف جماهير، هي التي عطلت حركة تجدد الأزمة المزمنة للبرجوازية ففجرتها في شكل أزمة سياسية انطرحت فيها، في حقل الصراع السياسي الطبقي، ضرورة تغيير النظام السياسي لسيطرة البرجوازية. ولم تجد البرجوازية شكلاً آخر لمعالجة أزمتها السياسية هذه سوى تفجير الحرب الأهلية المستمرة منذ ثلاث عشرة سنة. فالأزمة السياسية الراهنة في لبنان هي أزمة البرجوازية اللبنانية، أي أزمة سيطرتها الطبقية وأزمة علاقتها التبعية التي تربطها بالامبريالية. وعلاقة التبعية البنيوية التي يرتبط فيها الإنتاج الكولونيالي بالإنتاج الامبريالي، ملجوماً في تطوره نفسه، هي التي تقف عائقاً رئيسياً في وجه التكوّن الطبقي المستقل للطبقة العاملة التي هي، من بين الطبقات الشعبية الخاضعة لسيطرة البرجوازية، النقيض الطبقي الرئيسي لهذه الطبقة المسيطرة. لذلك كانت البرجوازية اللبنانية، وستبقى دوماً تسعى إلى أن يأخذ الصراع الطبقي الذي تمارسه ضد نقيضها الطبقي، وفي أطر النظام السياسي الطائفي لسيطرتها الطبقية، مجرى طائفياً هو المتلائم، المتوافق، المتّسق مع نظامها هذا، ومع ضرورة تأبيده. بينما كانت الطبقة العاملة، وستبقى دوماً، تسعى مع حلفائها الطبقيين، ومن موقعها الطليعي في هذا التحالف، إلى تحرير الصراع الطبقي من مجراه الطائفي هذا، وبالتالي، من أطره المؤسسية الطائفية، التي هي أطر الدولة الطائفية، في ممارسة طبقية تضعها، وتضعه في تصادم مباشر مع نظام سيطرة البرجوازية. على قاعدة هذا المنهج العلمي الدقيق يمكن رسم البنية الطبقية للدولة الطائفية في لبنان وتحديد وظائفها الأساسية، وتعرية التضليل الايديولوجي الذي تمارسه من موقعها كدولة طبقية. أبرز جوانب هذا المنهج في فهم وظائف الدولة الطائفية في لبنان هي التالية:

- إنها دولة طبقية انبنت على شكل طائفي لأنه شكلها البرجوازي الملائم للسلم الاجتماعي الطائفي الضابط لحركة الصراع الطبقي. وهي التي تؤمن لفئات الطبقة المسيطرة تماسكها الطبقي في وحدة تحالفها البرجوازي على قاعدة علاقتها التبعية بالامبريالية.

- إنها الإطار الأفضل لديمومة التحقق الآني لعملية الاستغلال الطبقي البرجوازي، وهي التي تؤمن دور الهيمنة للطغمة المالية في قيادة التحالف الطبقي البرجوازي المسيطر، وهي الضابط السياسي لسيطرة البرجوازية في البنية الكولونيالية اللبنانية من حيث هي بنية تعيش أزمة دائمة لا خروج منها إلا بتدمير هذه الدولة الطائفية.

- إنها جهاز للقمع الطبقي الذي به يتأمن السلم الاجتماعي الطائفي من جهة، والإطار المؤسسي الذي فيه يتجدد السلم الطائفي من جهة ثانية، وهي التي تعمل على إعادة إنتاج الطوائف بإعادة إنتاج العلاقة الطائفية من حيث هي علاقة سياسية من التمثيل الطائفي من جهة ثالثة.

- إن الدولة الطائفية وليس المؤسسة الدينية ولا العائلة هي الجهاز الرئيسي الذي فيه وبه يعاد إنتاج الطوائف. وهذا الجهاز سياسي بالدرجة الأولى وليس ايديولوجياً.

- إن وظيفة النظام السياسي والنظام الايديولوجي للدولة البرجوازية تكمن في الحؤول دون تكوّن الطبقات الكادحة وتحوّلها إلى قوة سياسية مستقلة ومناهضة لطبقة البرجوازية. لذلك، وحتى يتحرر الصراع الطبقي من الضابط الطائفي لحركته، بتحوّل الطبقات الكادحة فيه التي استحالت طوائف إلى جماهير شعبية منظّمة، أي، بالتالي، إلى قوة سياسية طبقية مستقلة، سيصطدم الصراع هذا بشكل عنيف ومباشر بالإطار المؤسسي الكابت له، أي بالدولة الطائفية.

- إن تغيير هذه الدولة يفترض بالضرورة تغيير النظام السياسي نفسه من حيث هو النظام السياسي للسيطرة الطبقية للبرجوازية.

إن تعرية هذه الدولة الطائفية وإبراز بنيتها ووظائفها الطبقية تساهم في تعرية التضليل الايديولوجي الذي تقوم به لستر وجهها الطبقي من حيث هي أداة القمع الأساسية لسيطرة البرجوازية. لذلك يكشف مهدي عامل زيف الايديولوجيا البرجوازية حين يتحدث على « الديمقراطية الطائفية » التي ليست، في الممارسة العملية،

سوى « ديكتاتورية مقنعة » حسب تعبير ميشال شيحا ، و « ديكتاتورية طبقية » حسب تعبير مهدي عامل الذي يقول : « إن طائفية هذه الدولة ليست ضرورة طائفية بل هي ضرورة طبقية »[٢١].

كان على هذه الدولة الطائفية أن تخفي طبقيتها بشكل جيد فلجأت إلى التضليل الايديولوجي على المستويين الأكثر أهمية بالنسبة للصراع الطبقي :

الأول : حين تحاول الايديولوجيا البرجوازية الطائفية الكولونيالية إخفاء الطابع الطبقي الخاص بدولتها وإظهارها مظهر الدولة المحايدة ، دولة الشعب كله التي تستوي فيه جميع الطبقات . ولا جديد في هذا التضليل الايديولوجي فهو ملازم للمفهوم البرجوازي للدولة الطبقية في جميع المراحل والبلدان .

الثاني : وهو الأهم ، حين تحاول الايديولوجيا نفسها طمس العلاقة في هذه الدولة بين موقع الهيمنة الطبقية وموقع الهيمنة الطائفية . وحين تحاول ، في الوقت نفسه إظهار علاقة الهيمنة الطائفية فيها بمظهر علاقة المساواة الطائفية ، أو التعايش الطائفي ، أو الشراكة الطائفية ، إلى غير ذلك من المظاهر التي تصبّ كلها في هدف واحد ، هو نفي وجود هيمنة طائفية في هذه الدولة الطائفية .

يتضح من ذلك أن التضليل الايديولوجي لهذه الدولة الطائفية يكمن ، وبالدرجة الأولى ، في تغييب الطبقات الكادحة واستحضار الطوائف ، وفي تغييب الصراع الطبقي واستحضار الصراع الطائفي ، وفي منع الجماهير الشعبية من التحول إلى قوة سياسية منظمة تهدد سيطرة البرجوازية الكولونيالية ودولتها الطائفية والحرص الشديد على إبقاء الجماهير طوائفَ لأن في هذا الشكل البنيوي تتأبد علاقة السيطرة الطبقية البرجوازية في علاقتها التبعية بالامبريالية . لكن الباحث يبقى ممسكاً على الدوام بنظرية الاختلاف كشرط أساسي لتمايز الفكر المادي على الفكر البرجوازي . والاختلاف هنا يكمن في فهمه الدقيق لطبقية الصراع على الساحة اللبنانية حين

---

(٢١) « بحث في أسباب الحرب الأهلية » صفحات (٢٦٤ و ٢٦٧) .

يقول: « الصراع الطبقي الذي هو العامل السياسي، هو دوماً العامل الرئيسي، حتى لو طغى فيه الطائفي وكان منه الشكل الرئيسي».

٧ ـ بعض الملاحظات الختامية:

لقد انطلق مهدي عامل من أواليات الفكر المادي لدراسة الظاهرة الطائفية كظاهرة ذات جذور مادية تمتد في البنية البرجوازية الكولونيالية الراهنة لا في أية بنية اجتماعية سابقة على الرأسمالية.

ولما كان الفكر البرجوازي اللبناني المسيطر حريصاً كل الحرص على إخفاء الطابع الطبقي لدولته البرجوازية ومصرًّا على أن يأخذ الصراع الطبقي مجرى طائفياً يساهم في تأبيد النظام السياسي الطائفي لسيطرة البرجوازية، كان الفكر المادي، كما فهمه وتصوره مفكرنا الشهيد، حريصاً على تعرية هذا التضليل الايديولوجي الذي تمارسه البرجوازية اللبنانية ضد نقيضها الطبقي، أي الطبقة العاملة وحلفائها الطبقيين، وحريصاً أيضاً على تحرير الصراع الطبقي من مجراه الطائفي بالذات. لذلك رفض كل المقولات الطائفية التي بثّتها البرجوازية المسيطرة في محاولة للخروج من مأزقها الراهن في الحرب اللبنانية، وكشف زيف مشاريعها الطائفية التوافقية لما أسمته بالحل السياسي للأزمة اللبنانية، وهو الحل الذي يُبقي على سيطرة البرجوازية ولا يلغيها. فكان مهدي عامل واضحاً كل الوضوح في طرح هذه المسألة بالعمق حين رأى أن الحل السياسي الحقيقي هو الكامن في الجواب على السؤال التالي: « أتغيير للنظام السياسي الطائفي القائم أم تأبيد له؟ إنه صراع طبقي بين حلين أو جوابين »[٢٢]. فالمسألة، في جوهرها، أن الأزمة الراهنة هي أزمة البرجوازية اللبنانية، أي أزمة سيطرتها الطبقية، وأزمة بنيتها التبعية للامبريالية. وقد استنفد ميشال شيحا كل أوصاف هذه البرجوازية وصولاً إلى قوله المعروف: « النظام السياسي في لبنان هو ديكتاتورية مقنعة ». لذلك لم يحمل المفكرون اللبنانيون الذين جاءوا بعد شيحا أية مقولات إضافية جديدة على فكر ميشال شيحا، وما زالوا ينطلقون من شعارات

(٢٢) « في الدولة الطائفية » (ص ١٢).

« لبنان بلد الاقليات المتعايشة »، و « فرادة النظام اللبناني »، و « النظام التوافقي الطائفي » و « لبنان واحد لا لبنانان » وغيرها. فحلل مهدي عامل هذه المقولات بدقة وأبرز مكامن الخطأ والتضليل فيها، كما أبرز استحالة قيام الدولة البرجوازية المركزية القوية على قاعدة الطوائف المتعايشة، وأن التغيير قادم لا محالة، وأن البرجوازية المسيطرة هي التي رفعت شعار « التغيير يعني الحرب الأهلية» وطبّقته بشكل فاشي في محاولتها الأخيرة لتأبيد نظامها الطائفي المسيطر. فوظيفة هذه الدولة الطائفية، بالإضافة إلى التضليل الايديولوجي الذي تمارسه، تكمن في استخدامها العنف الطبقي الفاشي للحؤول دون تحوّل الطبقة النقيض، أي الطبقة العاملة، إلى قوة سياسية مستقلة مناهضة لسيطرة البرجوازية وقادرة على إقامة حكم وطني ديمقراطي بديل.

لكن الحرب الأهلية وقعت وحملت معها مشكلات إضافية إلى البرجوازية الكولونيالية اللبنانية ودولتها الطائفية بعد أن عجزت عن حماية نفسها داخلياً، وبعد أن ارتكبت الخيانة القومية باستقدامها لجيش العدو الصهيوني الذي احتل لبنان عام ١٩٨٢ بمباركة من هذه الدولة التي استعدت لتوقّع معه اتفاقية الخيانة والذل في أيار ١٩٨٣. لكن القوى الوطنية والتقدمية اللبنانية وحلفاءها في الوطن العربي وفي العالم عرفت كيف تتصدى بنجاح لتلك الخيانة وأجبرت اسرائيل والقوى المتعددة الجنسيات على الخروج من لبنان دون أية شروط أو تحقيق مكتسبات. وبات واضحاً أن القوى الوطنية التي أنقذت لبنان من الاحتلال والصهينة مدعوة إلى إنقاذه من التقسيم والكانتونات والمشاريع الطائفية والمذهبية الرديفة. إنها مسألة النظام السياسي الواجب تغييره في لبنان وليست مسألة لبنان كوطن عربي سيد حر مستقل. وقد أجاد مفكرنا الشهيد في وصف هذا الواقع بقوله: « تفككُ لبنان وتمزقُ وحدته يطرحان بالضرورة مسألة النظام السياسي الذي بات فيه عاجزاً عن تأمين وحدته. فلماذا تغييب مسألة النظام في مسألة الكيان؟ لماذا تغييب السياسي بتجريد المسألة من شروطها التاريخية الملموسة؟ فلبنان الواحد الذي ينهار هو لبنان هذه البرجوازية، وهو هو لبنان الطوائف القائم بنظامه السياسي في شكل من الوحدة، هو، بالتحديد، قاعدة تفككه. إذن، ينهار، لا لبنان الواحد، بل هذا الشكل التاريخي المحدد من

الوحدة الذي هو هو الشكل الطائفي.. إذ ينهار لبنان الطائفي، وينهار لبنان البرجوازي، ولبنان الرأسمالية الكولونيالية ينهار، يقوم على أنقاضه لبنان آخر...»[٢٣].

إن مقولات مهدي عامل في توصيف البنية الطائفية والدولة الطائفية بالغة الغنى وذات أهمية استثنائية في فهم المسألة اللبنانية. ورغم الانتقادات الكثيرة التي يمكن توجيهها إلى جوانب أساسية في تلك المقولات، وهي انتقادات تواجه كل فكر علمي جديد، فإن نظريته حول الطائفية والدولة الطائفية تحمل فهماً مادياً عميقاً لم تعرفه الأدبيات الماركسية، العربية والأوروبية حول هذه الظاهرة. لكن تلك المقولات، في بعض جوانبها، بقيت في إطار التنظير المجرد وكان صاحبها أقدر المفكرين الماركسيين على تعميقها وإثبات مصداقيتها.

الآن، وبعد أن استشهد مهدي عامل في أوج عطائه الفكري بات على الماركسيين العرب تطوير هذا التراث العلمي الرائد الذي تركه مفكر ماركسي فذ ومناضل صلب قدم حياته في معركة نقض الفكر الطائفي البرجوازي ودولته الطبقية القمعية.

---

(٢٣) المرجع السابق - (ص٨٨).

سيد عبد العال
احمد كامل عواد

اسهام في الحوار حول ادبيات مهدي عامل

إزاء الدعوة التي وُجهت إلينا من زملائنا بمركز الدراسات العربية إلى الإشتراك بالنـدوة التي تقرر عقدها حول فكر مهدي عامل» أصبح لـزاماً علينا الإسهام ضمن باقي الزملاء المشتركين بهذا التقديم حول كتـاب المفكـر المنـاضـل المعنـون (مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني)، وذلك في حدود ما تتيحه الأيام السابقة مباشرة على عقد تلك الندوة، باعثنا الأساسي في ذلك:

أولاً: أن تكون تلك الفرصة مناسبـة سـانحة للتفكير بصـوت مسمـوع حـول «فرضيات العمل» بديلاً لأن تستحيل إلى مناسبة لطرح «التعليق الثقافي المحض حول أدبيات المفكر «مهدي عامل». وفي حقل النظر ليس هناك مِنْ مسعى نهائي سوى أن نترسّم معاً جميعاً مفهوماً علمياً لشروط المبادرة التاريخية الجماهيرية الثورية في بلادنا. وثبات التوجه هذا هو المعيار الوحيد الذي يعطي المشروعية لكل موقع قدّم يطأه النقاش مهما بدى (ظاهرياً) البون شاسعاً نحو الهدف.

ثانيا: ويأتي في مرتبة ثانية إزالة تلك الإلتباسات التي لم تزل تخيّم على أوساطنا وتجزّىء وتموه الفواصل الدقيقة وتطمس الفروق. ولقد ساهم بدور كبير في ذلك الطرح المغرض الصادر عن البعض والذي يرمي باتهام (اليسارية) محاولاً تصوير مواقف النفي النقيضة باعتبارها شَطَط.. محض ادعاء بالحداثة أو محض جملة ثورية أتت بالمحن الشاملة على أصحابها ولا بيان لنا في ذلك الشأن سوى أن نؤكد مجدداً على أن الجوانب الخطية (البرنامجية) وحدها هي تلك التخوم الحقيقية التي تفصل (موقفين) من الثورة في بلادنا.

وعبر مراحل مختلفة وبتنويعات ومسميات عدة عبرت مقولتا (الرأسمالية الوطنية) ومرحلة (الثورة الوطنية الديمقراطية) عن أقصى درجات التكيف مع عصر الإمبريالية كأيديولوجية تبرير مكرّسة بذلك ضمن سياق شروط كاملة من انحطاط شامل نظري وسياسي وتنظيمي اتجاهاً تصفوياً متبلوراً بديلاً لمهمة بناء قيادة عمالية ثورية بمستوى مهات التحرر الوطني ومهات التحرر من الاستغلال الطبقي وبناء الثورة الاشتراكية في بلادنا سواءً بسواء. بل وعبَّر هذا الاتجاه عن مستوى عالٍ من التكيُّف والتلون وفقاً للانعطافات (الكبرى) في بلادنا دون أن يفقد محتواه التصفوي من الترويج لاشتراكية مزعومة فوق الطبقات.. من المجموعة الاشتراكية.. من حكم البرجوازية الصغيرة أو المتوسطة.. من حَرْف مقولة التطور اللارأسمالي ومقولة الديمقراطية الثورية إلى التنقيب عن طبقة.. شريحة وطنية أو منتجة هنا أو هناك. من مرحلة الثورة البرجوازية إلى استكمالها بقيادة الطبقة العاملة... إلخ.

في لحظة تاريخية سابقة كان التقدم بـ (رؤوس الموضوعات) حول الثورة الاشتراكية وحلفها الطبقي الثوري إسهاماً لا يماثله أي تقدم ملموس آخر في هذا الحقل وعند هذه اللحظة. ولم يكن الإسهام حول موضوعة (البرجوازية البيروقراطية) إلا بشأن مسألة الطبيعة الطبقية للسلطة عند لحظة ساد فيها ترويج ذلك الاتجاه التصفوي بخزعبلاته عن اشتراكية فوق الطبقات. إلا أنه على الرغم من ذلك الإسهام الهام ظلت لنظرية (الرأسمالية الوطنية) رأساً تطل وذلك بقدر ما استطال غياب السؤال المحوري في ذلك الشأن حول: الطابع النوعي لنشأة وتطور

الرأسمالية في بلادنا إنّ ما يفسر ذلك الاهتمام الواسع من أوساط الحركة بكتابات مدرسة التبعية مثلاً أو ما يفسر ذلك الاهتمام الملحوظ بإسهامات مهدي عامل هو الرغبة في التعويض عن هذه الدرجة عن العجز في التقدم باتجاه تأسيس موقف نظري متماسك حول نظرية في الثورة المصرية انطلاقاً من تلك المرتكزات الأولى (رؤوس الموضوعات) وهي المرتكزات التي جرى انتزاعها في ظل انبعاث النهوض التلقائي في بلادنا منذ أوائل السبعينات.

ومفكر مناضل كمهدي عامل تحيتنا له في ذكراه لا في مراسيم الحداد، ولا مرثية التأبين، إنما بأن نقدم له ما انتظره منا جميعاً (سلاح النقد) تحيتنا له ليست سوى أن نخترق نحوه تلك الطبقات الكثيفة التي أحاطته من الصمت والالتباس والانطباعات المباشرة المحمَّلة بذرائعيتنا، فهو يقول في تقديم مقدماته: «لم يأتِ نقد، أتت أصداء منه مبعثرة لملمتها فعلمت أن اللغة.. حالت دون الوصول إلى ما تقول».. «فنقد القارىء لما سيجده من مغامرة فكرية في هذا البحث جزء من البحث أساسي لمتابعته، فعسى أن يقوم بنقده إسهام في تطور البحث المشترك».

ولعلها مغامرة.. «أوديسا» جديدة، تدفعنا إلى أن نتساءل، هل انتهت بالعودة أخيراً كما أراد صاحبها إلى الموطن الأصلي «واقع الحركة التاريخية» بعد رحلة أراد أن يجتاز فيها ضباب أوهام أيديولوجية كثيفة؟

أم أن تلك الأيديولوجية بما لها من سطوة الرسوخ قد أحاطت بتلافيفها تلك المحاولة الجادة وأسقطتها في غياهبها؟

في تقديرنا، أننا إزاء معالجة من نسيج معقد لا ينبسط خالصاً إلا بفهم منطقه الداخلي، وتعقُّده، هذا، لا بسبب من لغة ولا بسبب من تأثير لتيار البنيوية ولا بسبب من رغبة تلك المعالجة في الإمساك بنظرية في المعرفة ثورية «أن نفكر بالأدوات المفهومية التي بها نفكر»، على حد تعبير مهدي عامل ذاته.

إن ذلك التعقد كان بسبب من ازدواجية الميل بين طرفي نقيض، بين تمثيل (أو لنقل معاناة)، لأزمة خطٍ قديم، هي أزمة الأيديولوجية التي حمل مفكرنا على عاتقه

مهمة أن يخترق غلالتها.. ولكن في نفس الوقت دون أن يعني ذلك أن تلك الأيديولوجية قد تم تجاوزها والانفلات من أسرها، فهي تقاومه بعناد وتثقل بوطأتها على كل تلك المحاولة التي أرادها...!!

في هذا يكمن أصل الالتباس معززاً بالموقف اللانقدي للانطباعات المباشرة.. فهل نحن أمام «مرحلة الأزمة بقيادة البرجوازية الكولونيالية المتجددة»، كما جاء في مقدمة الجزء الثاني من المقدمة؟ أو هل نحن أمام مأزق حركة التحرر الوطني الذي أوصلتها إليه الممارسة السياسية للبرجوازية الصغيرة المسيطرة، كما يقول؟

أم أننا بحق أمام أزمة أخرى هي مأزق تلك الأيديولوجية وهو مأزق بقدر ما كانت أيديولوجية التبرير للموقف الذيلي من تلك الممارسة السياسية للبرجوازية المسيطرة.

إن ما عمق ذلك المأزق بالمعن الذي قصدنا:

أولاً: الواقع الذي فرضته هزيمة السابع والستين لتلك الأنظمة المسماة بالتقدمية أو الوطنية، والمتمثّل في تسارع معدلات توجهات تلك الأنظمة للارتباط التبعي بالامبريالية الأمر الذي كشف عن الطابع النسبي والمشروط لجملة الاعتراض التاريخية التي اتكأت عليها ايديولوجية المراجعة في المنطقة العربية.

ثانياً: تواتر حركة الانفتاح النقدي إزاء الإعلان بسقوط الدوجماتية وهي حركة لم تزل تصدر عن تأثيرات ومنابع مدرسية مختلفة.

ومن هنا جاءت المعالجة في (المقدمات) كما أشرنا تحمل الميلين معاً فتثير الإلتباس ولا تكشف إلا بعناء عن المنطق الخاص الكامن في طياتها. فإزاء تلك المعطيات الجديدة الكاشفة، كان مفكرنا يتقدم بجرأة لكي يضع كثيراً من المسلّمات المدرسية التي فرضتها أيديولوجية التبرير موضع التساؤل:

ـ فنحن من ناحية أمام إلحاح مهدي عامل على الطابع النوعي للتطور في بلدان المستعمرات كما أننا أيضاً إزاء نقد لنظرية البرجوازية الوطنية، سيئة السمعة وطرح

منهاجي للموقف من مسألة (البرجوازية المتوسطة)، وأخيراً فنحن إزاء إشكالية خاصة بمهدي عامل مما سماه بـ «التمرحُل». وعلى الرغم مما نجده فيها من مفارقة، إلا أنها في عنصر منها ترى ثورة التحرر الوطني هي، هي، الثورة الاشتراكية، في مرحلة واحدة.

ـ وبينما كان يمكن لتلك العناصر ان تشكل زاداً لريادة أرادها صاحبها وسلاحاً نقدياً فيما لو تواصل منطقها الثوري متماسكاً حتى نهايته ـ هذا ما لم يحدث ـ إننا في ذات اللحظة أمام محاولة (فذة) تشمل المعالجة بأكملها لدمج تلك العناصر التي تعبّر عن الإنفتاح إزاء معطى جديد مع نسيج ذات الأفكار التي أراد مهدي عامل أن يَطُولَها بنقده، وهذه هي المفارقة أن نجد في نفس الوقت مقولة حكم البرجوازية الصغيرة في تفسير الطابع الطبقي لسلطة تلك الأنظمة المسماة بالتقدمية أو الوطنية.. كيف جرى تفسير ذلك وبمعزل عن مفاهيم المادية التاريخية أو لِنَقُلْ أبجدياتها؟ هكذا وفقاً للوهم الطبقي الذي هو أيديولوجية الفئات البينية التي تطمح لصيرورتها طبقة مسيطرة على الرغم من كونها طبقة غير مهيمنة، وعبر التفارق لشريحة من تلك الفئات البينية تتحقق صيرورتها طبقة مسيطرة والطبقة البرجوازية الصغيرة المسيطرة تلك، حيث أنها ليس في موقف التناحر مع الطبقة العاملة، فإنها في طرف رئيسي واحد مع الطبقة العاملة وباقي الطبقات الشعبية (وهي فقط قد تلجم حركة تلك الطبقات التي لا تتناحر معها) والاستبدال الطبقي الذي يتم منسوباً إلى تجدّد علاقات التبعية الكولونيالية وفي طيات السطور وبها وخلفها، هناك إمكانية مفتوحة قبل انتهاء عملية التجدد هذه للدور الذي ستلعبه البرجوازية الصغيرة.. وهناك إدانة بالطبع للموقف (المتياسر) إزاء تلك الطبقة.

والطرح المنهاجي المدقّق لمسألة البرجوازية المتوسطة ليس إلا تمهيداً وتوطئة لجملة تلك التصورات المغرقة في تجريبيتها بمعزل عن البرهنة التاريخية والمحصنة ضد أبجديات المفاهيم العلمية الثورية للمادية التاريخية، ومعصومة داخل هذا الحصن المنيع «البنية»، وهي بنية علاقات التبعية البنيوية التي هي في نفس الوقت نمط الإنتاج الكولونيالي... وتتساند تلك التصورات مع كل من مفهوم الأيديولوجية لدى «ألتوسير» وأوضاع عدم تهيُّؤ الطبقة العاملة... إلخ.

أما إشكالية التمرحل عند مهدي عامل فتتكشف عناصرها من ناحية، في كون ثورة التحرر الوطني هي الثورة الاشتراكية وبالتالي عدم الفصل بين الصراع الوطني والصراع الطبقي، وقد يبدو لقراءة سطحية متعجلة أنها اليسارية بينما بمعاينة الفقرات التي شكّلت جملة اعتراضية على مجمل هذا السياق، نرى أن مهدي عامل يشير إلى ضرورة التمرحُل داخل المرحلة الواحدة، وقد يعزوها إلى أوضاع تكتيكية، أو إلى أوضاع تهيؤ الطبقة العاملة، لكنه وهذا هو الأهم حجر الزاوية ضمن تلك الإشكالية، يقطع مطلقاً بأن موقفه هذا لا يترتب عليه موقف سياسي مباشر من العداء للطبقة الحاكمة، والمقصود البرجوازية الصغيرة بالطبع، فهو يقول: «لا يستند هذا القول منا إلى جهل بالحركة التاريخية كما تمت في واقعها التجريبي في مصر أو في سوريا أو في الجزائر أو في العراق، مثلاً، ولا يترتب عليه اتخاذ موقف سياسي مباشر من العداء للطبقة المسيطرة في هذه البلدان سواء أأطلق على هذه الطبقة اسم الطبقة المتوسطة أم اسم البرجوازية الصغيرة».

وهكذا فإن نمط الإنتاج الكولونيالي الذي هو نمط علاقات التبعية الكولونيالية والغير مبرهن عليه تاريخياً، والملتفت عن الأدوات المعرفية المادية التاريخية قد أثقل تلك المعالجة أو لنقل قد أثقل تلك المقدمات التي تمثل انفتاحاً فكرياً لدى كاتبنا، أثقل تلك المقدمات وأذلّها لحساب ذلك المزج الفذ.. بل ولقد صار مفهوم نمط الإنتاج الكولونيالي الذي اقتحم التحليل على هذا النحو من مدخل غير شرعي هو نفس صك الشرعية لكل مسلسل المفاهيم التصورية الأخرى، (الوهم الطبقي لدى فئات بينية ـ الاستبدال عبر التفارق وفي ظل تجدد علاقات الإنتاج الكولونيالية التي هي علاقات التبعية الكولونيالية، وأخيراً أزمة الهيمنة الطبقية).

وفوق ذلك كله وبحكم تأثر مهدي عامل بتيار المدرسة البنيوية (ألتوسير وبولانتزاس بالأخص) وقد وضع على عاتقه بأن يرتاد طريقاً وعراً على ذات الدرب في حقل نظرية المعرفة الأمر الذي باعد بينه وبين الولوج مباشرة في تحليل التاريخ كما فرض على الكاتب إغراقاً في شرح مفاهيمه يصل إلى حد اللعب اللفظي.. كل ذلك على الرغم من الأهمية الفائقة لأنْ نجد أول محاولة لبحث «الأدوات المفهومية»

وبالأخص في ظل سيادة المدرسية المبتذلة والتي ليست هي مجرد قصور نظري بل أيديولوجية تبرير وتضليل.

* * *

مثال مصر:

اضطررنا في التقديم السابق إلى إجمال ملاحظتنا قبل أي استرسال مباشر تفصيلي حتى نجد دائماً مركز إحالة أو مرجع مبني على إشكالية (على حد التعبير البنيوي ذاته)، ولنقل، «إشكالية مهدي عامل»، تلك الوحدة الباطنية لهذا النسق المعقد من الأفكار، ولا نقصد كما قلنا تعقُّد اللغـة الذي يقـابلـه التبسيـط بـل التعقـد الذي افترضته ضرورة هذا المزج الفذ ومهدي عامل يبدأ بإلحاح منه على الطابع النوعي للتطور وما أفرزه من برجوازية بلدان المستعمرات «إن الاختلاف الجذري الذي تتميز به البرجوازية في بلداننا العربية عن البرجوازيات الأوروبية يكمن في طبيعة تكوينهـا التاريخي الذي هو يحدد طبيعة صيرورتها الطبقية، أي طبيعة تطورها اللاحق، وبالتالي، طبيعة علاقات الإنتاج المرتبطة بسيطرتها الطبقية»، ويشير أيضاً إلى ان «الحقيقة المادية الفعلية التي تجذب التفكير العلمي وتبعده عن ذاك التخيُّل فهي أنَّ هذه المجتمعات انطلقت في تطورها التاريخي الحديث في وقت كان فيه تطور الرأسمالية في أوروبا قد وصل إلى مرحلة التوسع الإستعماري. فما كادت تبدأ بالخروج من إطار نظام الإنتاج السابق السائد فيها، فهي عملية تاريخية معقدة وبطيئة من الإنتقال إلى الانتاج الرأسمالي، حتى اصطدمت بعنف في حركة تطورها الداخلي بموجة التغلغل الإستعماري العارمة التي أخذت تجتاح العالم بأسره»،.. «لهذا السبب كله، لم يكن ممكناً، في الواقع، أن تتكون البرجوازية الكولونيالية في بلادنا على الشكل الذي تكونت فيه البرجـوازيـة الرأسماليـة الأوروبيـة، حتى وإنْ كـان لهذا الإمكان من تماثل للتكوُّن الطبقي وجود في منطق التطور الداخلي للبنية الاجتماعية السابقة على الرأسمالية».

على الرغم من ذلك فإننا سوف نجد في المحاولات التي يقترب فيها مهدي عامل من برهنة بالواقع (غير المفهومي) للتدليل على (واقعه المفهومي)، سوف نجده قد

تمثل محاولات الاجتهاد الأولي لتأريخ الانتقال إلى التشكيلة الرأسمالية في مصر (ولمزيد من التوضيح نقول أنه قد تمثل بالأساس المحاولة المبكرة لابراهيم عامر ـ الأرض والفلاح)[1].

وفي أصل الالتباس الذي فرضته تلك المحاولات المبكرة سوف نجد أن المفهوم الأيديولوجي عن (ركودية) النمط السابق للرأسمالية قد تساند مع قراءة غير صحيحة للنصوص المتعلقة بموضوعة «الدور الاستعماري» في بلدان المستعمرات، وعلى رأس تلك النصوص بالطبع المقال الشهير عن «النتائج المقبلة للحكم البريطاني في الهند»[2] والذي جاء بنصه: «يتعين على بريطانيا أن تؤدي في الهند رسالة مزدوجة تدميرية وبنَّاءة، هي القضاء على المجتمع الآسيوي القديم من جهة وإرساء الأساس المادي للمجتمع الغربي في آسيا من جهة أخرى»، وفضلاً عن ما تعنيه تلك القراءة من دوجماتية العودة لنصوص، وفضلاً عن ما تعنيه أيضاً من انتزاع النص من سياقه، بحكم وظيفته كمقال، مهتم بالتعليق على فظائع السيطرة الاستعمارية البريطانية، بل وانتزاع النص من السياق الإجمالي لتلك المقالات حيث نجد أن ماركس في مقال آخر بعنوان «الحكم البريطاني في الهند» لم يَفُتْه أن يلحظ «أن إنكلترا قوَّضت أساس المجتمع الهندي بالذات دون أن تقوم حتى الآن بأي مسعى لتغييره، وإجمالاً، فإن ذلك المفهوم عن غيبة ديناميـة المجتمـع السـابـق لبلـدان المستعمرات وهي البلدان، بحسب هذا المفهوم، التي ظلت في رقودها بانتظار دور المتغلغل الأوروبي، هذا المفهوم سوف يحيل هذا الدور (وهو عامل فائق الأهمية) من مجرد عامل مشروط بالمنطق الخاص لدينامية ومن ثم أزمة التشكيلة الاجتماعية السابقة للرأسمالية إلى عامل وحيد.. من عامل مشروط مفسَّخ ومشوَّه في آن واحد معاً إلى عامل وحيد مسيطِر في علاقة ينعدم فيها المنطق الخاص لتطور هذه التشكيلة الاجتماعية لبلدان المستعمرات، وهو ما يلتقي إذا مدّ هذا النظر على استقامته

---

(١) بالطبع هناك إشارات مرجعية أخرى: ولیم سليمان، فوزي جرجس، د. رفعت السعيد، ولكن ابراهيم عامر وكتابه الأرض والفلاح ماثل في معظم الاقتباسات المشار إليها.

(٢) كلا المقالين لكارل ماركس منشوران بجريدة نيويورك دايلي تريبيون (في الاستعمار مجموعة من المقالات والرسائل ـ دار التقدم، طبعة ١٩٧١).

بتصورات عن كاريكاتير كوني تجريدي للد 'مل المسيطر فيه هو الطرف الامبريالي، ولعل هذا هو ما يلتقي أيضاً مع مفهوم نمط إنتاج كولونيالي هو عبارة عن نمط إنتاج العلاقات الكولونيالية!!.

ومفكرنا مهدي عامل، فضلاً عن أنه قد استبعد دينامية وأزمة المجتمعات التي هي في فرضيته «أشكال إنتاج آسيوي» فإنه أيضاً ينقل في اقتباساته التباساً آخر يتعلق بالمعادلة بين ظهور الملكية الخاصة في مصر والانتقال إلى العلاقات الرأسمالية، وهو ما يتعارض مع أبجديات العلم المادي التاريخي، والتي تفترض دراسة عيانية لتشخيص لحظة القطع عن التشكيلة الصادقة للرأسمالية على مستويين، أحدهما البلترة، التي تجري لقطاع واسع من المنتجين بدءاً من تجريدهم من وسيلة الإنتاج الأساسية وعلى مستوى آخر هذه الدرجة من تركيز الملكية.

والدور فائق الأهمية الذي لعبه المتغلغِل الأجنبي في بلادنا قد جاء مشروطاً على أرض ذلك التطور لقوى الانتاج الذي ارتفعت وتيرته بالأخص عبر تجربة محمد علي (عبر تطوير تقنيات الري - وإدخال المحصول النقدي واحتكار الدولة في أوجه شتى من النشاط وإزالة العوائق أمام هذا التطور بإلغاء نظام الإلتزام وتنظيم الإدارة وتوطين البدو وإسكات اضطراباتهم...). وفي أعقاب تلك التجربة ارتفعت مساحة الأرض المنزرعة إلى ٥ مليون فدان وزاد إنتاج المحاصيل بثلاثة أضعاف، هذه الدرجة من تطور قوى الإنتاج قد فتحت الآفاق أمام قوى اجتماعية جديدة فرضت توجهاتها بدءاً من نظام (العهد) في عهد محمد علي إلى كل تشريعات الملكية المتلاحقة حتى عهد سعيد.. كما أن هذه الدرجة من التطور قد فتحت الطريق لتفكك وحدة المجتمع القروي وفرضت مراتبيته.

هذا الدور الخارجي بالغ التأثير قد جاء أيضاً على ارض أزمة الطبقة (الأرستقراطية) السابقة، وهي أزمة أخذت شكل المزيد من تشديد استغلال المنتجين وترافقت أيضاً مع ثورات وانتفاضات فلاحية وهي الأزمة التي تصاعدت وتيرتها عبر صعود وسقوط مشروع محمد علي (الاحتكاري - الإمبراطوري).

والمفارقة هنا، أنه بينما يمكن استنتاج المنطق الخاص للتشكيلة الاجتماعية ما قبل

للرأسمالية وأزمتها من تتبع ذلك الصعود والفشل في تجربة محمد علي، إلا أن مفكرنا مهدي عامل لم ير في ذلك الصعود والفشل إلا جانباً يسعى إلى إثباته بكل إرادته هو غياب المنطق الخاص، أو هو غياب الدينامية في ذلك المنطق الخاص، ونحن وإذ كنا نتفق معه بطبيعة الحال على غياب طبقة برجوازية في مصر في تلك المرحلة التي نعنيها، إلا أنَّ ذلك الغياب عند مهدي عامل ليس إلا عنصراً موظفاً في نسق مفهومه الخاص عن ركودية التشكيلة الاجتماعية التي عليها انتظار ذلك الفعل المتجسِّد في دور المتغلغِل الأجنبي وهو لذلك يتفق مع وليم سليمان في أن « انعدام وجود طبقة برجوازية في مصر هو الذي حدد الشكل التاريخي لتلك التجربة من البناء الاقتصادي وحدد أيضاً نجاحها في البدء ثم فشلها في النهاية »، إلا أنه ولذات السبب وفي نفس الفقرة قد عاد واختلف معه: « ومن الخطأ، كما يقول عن حق وليم سليمان، أن نعتبر هنا جهاز الدولة متمثِّلاً لمصالح طبقة اجتماعية معينة »، والأمر هنا كما قلنا ليس في وجود هذه الطبقة أو تلك أو في الطبيعة الطبقية لحكم محمد علي أو لتوجهاته. غاية الأمر أن مهدي عامل يلتفت من هذه الدرجة (من المنطق الخاص.. من الشروط الداخلية... إلخ) وكافة الإقتباسات جاءت لكي تؤكد فكرة يصرُّ عليها (عامل خارجي وحيد) طالما أن « العلاقة الكولونيالية، من حيث هي علاقة تبعية بنيوية، لا تنحصر في علاقة تبعية بين هاتين الطبقتين، بل هي أعلى وأشمل، لأنها علاقة بين بنيتين متميزتين من علاقات الإنتاج تربطهما وحدة بنيوية واحدة هي تفارُق أو تفاوت بنيوي تتميز فيها الأولى عن الثانية في ارتباطها التبعي بها، أي في خضوعها، في حركة تطورها الداخلي حسب منطقه الخاص، لحركة التطور الداخلي الثانية التي تولدها بشكل مستمر »... « فتكوُّن علاقات الإنتاج الجديدة لم يتم بفعل التطور الداخلي للإنتاج الاجتماعي السابق، أي بحركة من تطور تناقضاته الداخلية الطبقية تقود إلى ضرورة الثورة البرجوازية، بل تم، كما رأينا، بفعل التغلغُل الإستعماري، أي بحركة تاريخية انتفت من منطقها ضرورة هذه الثورة البرجوازية ».

ومن المفارقات في ذلك الشأن أن تجري محاولة إسناد فكرة العامل الخارجي الوحيد المسيطِر على مجرد مظهر سطحي وعنصر ثانوي للغاية كاجنبية عناصر الطبقة في تكوينها الأول، « معنى هذا أن البرجوازية الكولونيالية في مصر كانت (عند بدء

ظهورها أجنبية تماماً عن شعب البلاد)، وظل العنصر الغائب فيها اجنبياً، حتى بعد تكوُّن جناحها الصناعي حتى نهاية النصف الأول من هذا القرن، وسيلعب هذا العامل بالطبع دوراً هاماً في التطور اللاحق للصراعات الطبقية. ومع تكوُّن هذه الطبقـة من الملاكين الـزراعيين الكبار»،.. لم يجر الخلط بين طبقة كبار الملاك وتلك البرجوازية، إلا ضمن ذلك النسق الفكري عن مفهوم العامل الخارجي الوحيد المسيطِر أو لنقل في الحقيقة عنِ مفهوم البنية، بنية العلاقات التبعية.

القسم الثالث

قضايا فلسفية

أ ـ الفلسفة بين العلم والتراث

ب ـ النظام المعرفي والاستشراق

د. حسن حنفي

(أستاذ الفلسفة ـ كلية الآداب،
جامعة القاهرة)

النظرية أم الواقع؟

[دراسة في الاولويات في فكر مهدي عامل]

١ ـ مقدمة: حوار المفكرين

إنه لشرف عظيم أن يتحدَّث زميل قد يرحل أيضاً في القريب العاجل عن زميل رحل عنَّا بالأمس القريب. فالكل راحل، إمَّا الموت غماً وكمداً وعجزاً، موتاً بطيئاً بفعل النفس، وإما الموت شهادةً وإقداماً وفعلاً، فجأة واغتيالاً، بفعل الغير.

وإن أعظم شهادة وتحيَّة في الذكرى الأولى للزميل الراحل هو الحوار الخلاَّق بين الموتى والأحياء. ومَن الموتى ومَن الأحياء؟ هناك موتى أحياء سمَّاهم تراثنا القديم الشهداء، ومنهم الزميل الراحل؛ وهناك أحياء موتى، وهم الذين اغتالوه، قوى الظلم والعدوان، سمَّاها تراثنا القديم الطاغوت.

إن أشرف تخليد لذكرى الزميل الرَّاحل هو ما يثيره فكره فينا من فكر مقابل، ما تحدثه رؤياه من رؤى بديلة. إنّ ذكر محاسن الموتى صحيح في نطاق أنصاف البشر. أما قراءة أعمال الزميل الراحل، وإعادة بناء مواقفه الفكرية إنما هو جدير بأنصاف الآلهة. فالحوار قراءة، والقراءة إعادة بناء من أجل مزيد من الإحكام للرؤية النظرية، ومن أجل مزيد من التلاحم مع الواقع الذي يهدف جميع فرقاء

النضال إلى تغييره. هي قراءة منّي لمهدي عامل يصعب بعدها التمييز بين القارىء والمقروء. كلانا ربما وجهان لعملة واحدة. هو بؤرة مضيئة وأنا مجموعة من الظلال متدرِّجة في الضوء. ربما هو المركز وأنا الأطراف. هو على صواب وقد يكون على خطأ. وأنا على خطأ وقد أكون على صواب كما قال الشافعي قديماً.

إن التكرار الباهت للمفكرين لا يفيد. وإن المدح والتقريظ للمناضلين إهانة. والدفاع عن المواقف الفكرية حتى من المتعاطفين إنَّما هو موت للجميع. إنما هو الحوار الخصب، والتساؤل الخلاَّق، كما فعل أرسطو مع أفلاطون، والهيجليون الشباب مع هيجل، وماركس مع الجميع. لعلنا نستطيع تجاوز مرحلة التكرار والعرض لآراء مهدي عامل ونظرياته إلى مرحلة الحوار الخلاق والنَّقد المبدع، ووضع الأجزاء في إطارها الكلِّي الشامل. لذلك أرجو من الإخوة الماركسيين تجاوز مرحلة الدفاع عنه. كما أرجو من الإخوة غير الماركسيين تجاوز مرحلة الهجوم عليه. إنما الهدف هو الفهم المشترك لمناهجنا العلمية وأوضاعنا الثقافية. فكلنا في خندق واحد، كلنا معرضون للاغتيال. الهدف إذن هو تطوير فكر مهدي عامل، وليس الدفاع عنه وتقريظه أو الهجوم عليه وتفنيده. ومن وبين وسائل التطوير وضعه في سياق أعم وضعاً للجزء في الكل من أجل توسيع قاعدته، وجعله أكثر خصوبة، وأقدر على التطبيق، وأقل عرضة للنقد، وأكثر قدرة على كسر الطوق والخروج من الدائرة الضيِّقة إلى الرحاب الأوسع. هذه إذن إضافة متواضعة إلى فكر الزميل الراحل لإخصابه، وتشعيبه، وإكماله. قد يكون الغالب على الحضور الإخوة المتعاطفين فكرياً مع مهدي عامل ولكن في إطار أدبيات الحوار سأحاول إسماع الرأي الآخر بغية الحوار مع فيلسوف «الناقض».

هذا البحث هو حوار بين مفكرين مناضلين، لا يفرقان بين العلم والوطن، بين الفلسفة والثورة، بين الفكر والإلتزام. لا يهم الخلاف النظري بقدر ما يهم برنامج العمل الوطني الموحد. وفي نفس الوقت يعطي نموذجاً لإمكانية التعدد النظري والوحدة العملية، وهو أحد دروس علم أصول الفقه القديم: الحق النظري متعدِّد، والحق العملي واحد. فبالرغم من اختلاف المنطلقات النظرية إلا أنَّ الأهداف المشتركة واحدة. قد تختلف «الماركسية» عن «اليسار الإسلامي» في الأسس النظرية

ولكنهما يتفقان في المواقف العملية. خلاف نظري مسموح ونضال عملي مشترك، رفاق في الفكر والبحث ورفاق في السلاح والدم. وقد يكون الخلاف النظري مجرّد إكمال. فالحقيقة كلها في الجمع بين أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس الحكيم كما فعل الفارابي من قبل، بين هيجل وماركس كما قد نحاول أن نفعل.

هذا بحث تقويمي شامل، يضع قضيّة التراث في الإطار الكلّي الشامل لفكر مهدي عامل. مهمته تفتيح الموضوعات، وكشف المحاور، وإلقاء التساؤلات، وعرض الإشكاليات. فلا رؤية للجزء إلا من خلال الكل. والموقف من التراث هو الموقف من الفكر ومن الحرب. الموقف النظري واحد ونقاط التطبيقات متعدّدة. لذلك أتى العنوان «النظرية أم الواقع، دراسة في الأولويات في فكر مهدي عامل» أقرب إلى الكل منه إلى الجزء. والألفاظ الثلاثة موجودة في فكر مهدي عامل: النظرية، والواقع، والأولويات، ولو أن تكرار لفظ النظرية أكثر من الواقع والأولويات.

الهدف من البحث هو النموذج وليس الشخص، نموذج الفكر النظري المتكامل، نموذج المذهب المغلق الذي يصعب الدخول إليه أو الخروج منه، نموذج المذهب الخاص، واللغة الخاصة، والمصطلحات الخاصة. ومن ثم كان التحدّي هو كيف يمكن الخروج من الدائرة حتى لا يقع في دوّامة المذهب الذي يدور حول نفسه حتى يغرق فيه صاحبه وكل من يحوم حوله[1]. أما الشخص فله الاحترام الأوفى. يكفيه أنه أستاذ الفلسفة، صاحب الموقف، المفكر الذي يجتهد رأيه والذي لا ينقل، ولا يكتب كتاباً مقرراً، ولا يبغي ترقية أو وظيفة. يكفيه أنه مفكر حر، اجتهد رأيه، وعبر عنه بشجاعة وإقدام في بيئة لا تعرف إلا الحوار بطلقات الرصاص لإسكات الخصوم. يكفي جهاده من أجل لبنان، وحدته وشعبه، تقدمه ونهضته، حاضره ومستقبله. فهذا البحث مهدي إليه، وهو الذي طالما أهدى أعماله إلى أقرانه

---

(١) كنموذج لهذه الدراسة المذهبية انظر: ناهض حتر: «مهدي عامل وتنظير حركة التحرر الوطني»، أعمال المؤتمر الفلسفي العربي الثاني ١٣ - ١٥ كانون الأول / ديسمبر ١٩٨٧ عمّان، المملكة الأردنية الهاشمية.

الشهداء [٢].

(٢) أهدى مهدي عامل «أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازية العربية»، إلى شهدي عطية الشافعي. كما أهدى «النظرية في الممارسة السياسية، بحث في أسباب الحرب الأهلية في لبنان» الى الرفيق الشهيد نبيل متّى.

وجدير بالذكر أنَّ اسم «مهدي عامل» هو الاسم المستعار لحسن حمدان. وبصرف النظر عن الدوافع الحقيقية لتغيير الاسم أو العادة المتبعة في لبنان وربما حرص المفكر على أن يكون فناناً، يريد اسماً فنياً أكثر شهرة وحضوراً أمام الجمهور فربما تكون الدلالة وكما هو شائع ومعروف من دلالة الأسماء المستعارة في تاريخ الفلسفة مثل كيركجارد (يوهانس كليماكوس)، ماكس شترنر،... إلخ هو دلالة الاسم الجديد على فكر صاحبه أكثر من دلالة الاسم القديم. وفي هذه الحالة يكون السؤال: ما العيب في «حسن حمدان»؟ إن الحسن لفظ تراثي قديم في مقابل القبح كما هو الحال عند المعتزلة. وهو يعني الحسن العقلي أي الحق النظري والنافع العملي. ولا شك أن النضال من أجل التقدم والثورة على الأوضاع القائمة حسن نظري وعملي في آن واحد، وأن التخلف والطائفية والرجعية قبح. ربما يكون «حمدان» لفظاً شعرياً يفيد المدح والشكر. ولكنه عند المعتزلة أيضاً «شكر المنعم». فالحمد لله الذي جعلنا فوراً مناضلين ولم يجعلنا من الخوالف القاعدين.

وما ميزة الاسم الجديد «مهدي عامل»؟ قد تكون الميزة في «عامل»، ﴿وقل اعملوا، فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنين﴾، بل إنه لفظ قرآني صريح ذكر أربع مرات، ﴿قل يا قوم اعملوا على مكانتكم إني عامل﴾ (٦ : ١٣٥؛ ٣٩ : ٣٩)؛ و ﴿يا قوم اعملوا على مكانتكم إني عامل﴾ (١١ : ٩٣). ﴿إني لا أضيع عمل عاملٍ منكم من ذكر أو أنثى﴾ (٣ : ١٩٥). وهو في هذه الحالة لا يكون اسماً على مسمى نظراً لأولوية المنطلقات النظرية على البرامج العملية عند مهدي عامل. ولفظ «عامل» على أية حال ميزة مثل اللفظ الأصلي «حسن». أما «مهدي» ففيه نفس العيب الذي في الاسم الأصلي حمدان. إنه اسم مفعول من «هُدَى»، وبالتالي تكون الهداية من الله كما هو الحال عند الأشاعرة.

الاسم الأصلي إذن «حسن حمدان» نصفه الثاني اعتزالي، يا ليت كان اسمه حسن عامل فيكون اعتزالياً كاملاً. فالاعتزال في تراثنا القديم مقدمة للثورة في واقعنا المعاصر.

٢ ـ المنهج والمصطلح والأسلوب

ودراسات مهدي عامل على التراث مثل ابن خلدون أو الاستشراق أو الحضارة العربية فإنها في الغالب لا تقوم على دراسة الأصول الأولى، بل تعتمد أساساً على قرارات لصفحات معدودة من «مقدمة» ابن خلدون أو كتاب الاستشراق لإدوار سعيد أو أعمال ندوة الكويت عن «أزمة الحضارة العربية». والحقيقة أنه يصعب من هذه المادة العلمية المحدودة للغاية إصدار أحكام على التراث ابتداءً من صفحات فيه أو مقالات عنه. كما أنها لا تكون دراسة علمية وافية خاصة وأن الباحث يتبنَّى المنهج العلمي الرصين. وهو يتعامل مع تراث الموسوعات الضخمة، تراث «المغني» للقاضي عبد الجبار. فالنص التراثي المدروس لا يتجاوز أربع صفحات من كتاب الاستشراق وبضع صفحات أخرى من أوَّل «المقدمة»[٣]. نفس الزميل الراحل في التراث قصير وإن كان باعه في الماركسية طويلاً. هل تكفي أربعة صفحات للحكم على أي موضوع؟ هل يمكن عزل هذه الصفحات الأربعة عن سياقها؟

وبالرغم من أهمية منهج النص كوسيلة تعليمية لإشراك القراء في المعارك الفكرية ولتعويدهم أنّه لا فكر إلا بقراءة[٤]، إلا أنَّ النصَّ عند مهدي عامل قصير

---

(٣) ويعترف مهدي عامل نفسه بذلك بقوله «في أربع صفحات فقط من كتابه «الاستشراق» الذي لا يزال يثير اهتماماً بالغاً ونقاشاً واسعاً في العالم العربي وخارجه يتحدث إدوارد سعيد عن علاقة ماركس بالفكر الاستشراقي وبالشرق الآسيوي فيقول قولاً يستوقف. غايتي من هذه الكلمة أن أناقش هذا القول وحده. وقد انحصر بين الصفحة ١٧٠ والصفحة ١٧٣ من الطبعة العربية لهذا الكتاب الذي يتألف من ٣٦٦ صفحة». «ماركس في استشراق إدوارد سعيد»، ص «٥» دار الفارابي، بيروت ١٩٨٥. («الاستشراق»، وضعه بالانكليزية إدوارد سعيد، ونقله إلى العربية كما أبو الديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت ١٩٨١). ويقول أيضاً «بهمّ تربوي أكتب هذا البحث. أردته اختباراً، أعني تمريناً في قراءة نص تراثي بفكر مادي. والنص لابن خلدون مقتطف من المقدمة بعنوان «في فضل علم التاريخ» ومن الصفحات الأولى من الكتاب». «في علمية الفكر الخلدوني» ص «٥»، دار الفارابي، بيروت ١٩٨٥.

(٤) هكذا فعل ألتوسر مع ماركس في «قراءة رأس المال» وهكذا فعل هيدجر مع الطبائعيين الأوائل، وهو سَرل مع ديكارت في «تأملات ديكارتية»، وهيدجر مع =

للغاية لا يكفي لتمثيل حضارة واسعة مترامية الأطراف، تتضمن آلاف المجلّدات. كما أنه مُبْتَسَر عن السياق سواء داخل العمل نفسه مثل مقدمة ابن خلدون أو الاستشراق. وهو أيضاً مبتسر عن الحضارة الإسلامية ككل. « فالمقدمة » جزء من كل وهو علم التاريخ. والاستشراق جزء من كل وهو تحرُّر الأنا من الآخر في نهضتنا الحديثة.

ومعظم أعمال مهدي عامل هي شروح وتعليقات على أعمال معاصريه، يغلب عليها طابع الحجاج والمراجعة. كلها تفنيد، ونقد، ونقض لأدبيات العصر. نُشر معظمها كمقالات في مجلة « الطريق ». وبالتالي فهي كتابات يغلب عليها المواقف الفكرية[5]. كان هم مهدي عامل هو الإحكام النظري، والمراجعات النظرية، والتأسيس النظري. ساعده على ذلك قدرة فائقة على السِّجال والحجاج والمراجعة. قد يرى البعض في ذلك المزاج الحاد حسن النية، وإن كان من سوء النية الصعود على أكتاف الآخرين. والحقيقة أنَّ الغاية من مراجعة أدبيات معاصريه لم تكن رؤية الواقع بل صدق النظرية. ولا يأتي هذا الصدق من إحالتها إلى الواقع (مقياس التطابق) بل بإحالتها إلى الفكر (مقياس الاتّساق مع النظرية الماركسية الصادقة صدقاً مسبقاً). قد يرى البعض في ذلك تحصيل حاصل أو دور منطقي أو تسلسلاً إلى ما لا نهاية. فما التدلل على صدق النظرية الماركسية حتى تكون هي نفسها مقياساً للصدق؟ وتضم الأدبيات أيضاً ما كتب منها بالفرنسية كرسائل جامعية مقدمة من الطلبة العرب في الجامعات الفرنسية والتي يزدهر فيها الإحكام النظري نظراً لطبيعة الثقافة الفرنسية المعاصرة والبعد عن الأوطان كحامل للتجارب المباشرة للواقع العياني. وإذا كانت الأعمال كلها نقاشاً وحواراً مع أدبيات العصر لنقدها

= كانط في « كانط ومشكلة الميتافيزيقا » وياسبرز مع نيتشه في « نيتشه والمسيحية، فلسفة نيتشه » وهيجل مع فختة وشلينغ في « مقارنة بين مذهبي فختة وشلينغ » ... إلخ.

(٥) حتى « مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني » بجزئيه (١ - في التناقض، ٢ - في نمط الإنتاج الكولونيالي) أيضاً كانت في البداية مجموعة مقالات في مجلة « الطريق » منذ عام ١٩٧٣. ويعترف المؤلف بذلك، انظر: « في الدولة الطائفية »، ص ١٢٧.

ونقضها وتقويضها فقد غلب عليها طابع الهدم حتى « مقدمات نظرية » والتي تهدم منطق التماثل لصالح التناقض والطبقة المتوسطة لصالح الطبقة العاملة.

لذلك غلب منهج الجدل مع الخصوم بهدف إيقاعهم في التناقض، بعرض النظريات والنظريات المضادّة، والردود على الاعتراضات، والاعتراضات على الردود، مع غياب للواقع ذاته الذي يمكن أن يكون عاملَ اختيارٍ بين النظريات المتعارضة، ومقياساً للحكم على صدقها أو عدم صدقها. أصبح الإحكام النظري هو الوسيلة الوحيدة للحكم وكذلك صحة المقدمات النظرية والمفاهيم الصحيحة سلفاً. تحوّل الفكر إلى تناطح بين المقولات النظرية المتعارضة دون طرف ثالث قادر على إخراج الحوار من الطريق المسدود، مع الاكتفاء بالنقيضين: الموضوع ونقيضه دون مركب بينهما في جدل كيركجاردي أكثر منه من جدلي هيجلي. كل محاور منعكف على ذاته يقوم بحوار مع الذات ظاناً أنه يحاور الآخر. وكانت النتيجة حصيلة من « المونولوجات » المتقاطعة أو المتوازية وليست المتداخلة المتحاورة[٦]. وتكشف هذه الرغبة العارضة للحوار والنقاش عن بيان الاختلاف المطلق بين الأنا والآخر، بين الماركسية وباقي المداخل النظرية، بين مهدي عامل ومعاصريه حتى الماركسيين منهم « التحريفيين » كما تفعل الحركة السلفيّة المعاصرة في تكفير الكل إن لم يكن سلفياً[٧] ».

لذلك تتشخَّص الأفكار وكأنَّ الأشخاص أصحاب مذاهب[٨]. فهناك الفكر « الخلدوني » والتأويل « السعيدي ». (نسبة إلى إدوارد سعيد) والفكر الشيحاوي (نسبة إلى ميشال شيحا منظر الطائفية). وقد يكون الفكر مستقلاً عن شخص قائله. ولا يمثل المفكر فرقة أو مذهباً أو طريقة تُعرف باسمه كما كان الحال

---

(٦) بل توجد كلمة نقض في إحدى العناوين مثل « مدخل إلى نقض الفكر الطائفي، القضية الفلسطينية في أيديولوجية البرجوازية اللبنانية »، دار الفارابي، بيروت، ١٩٨٠.

(٧) يدلّ على ذلك مناقشة مسعود ضاهر طويلاً في الدولة الطائفية.

(٨) وذلك أسوة بالأفلاطونية، والأرسطية، والتوماوية، والديكارتية، والكانطية، والهيجلية، والبرجوازية... إلخ.

في الفرق الكلامية القديمة [٩]. وغابت المراجع والمصادر والهوامش إلاّ في أقل الحدود أو ذُكرت في صلب النص في معرض الحوار ؛ وبالتالي غاب التوثيق [١٠]. وقد تمّ استحداث مجموعة من الألفاظ والمصطلحات على طريقة المفكرين المغاربة. وهي كلها ناتجة عن الثقافة الفرنسية المعاصرة حتى أصبحت في الثقافة العربية المعاصرة أشبه بالأدوات السحريّة التي تجعل صاحبها قادراً على الكلام، وماسكاً بنواحي الحديث. تقنع الباحث ومستمعيه أنه قادر على قول كل شيء إذ أنها تصحُّ في كل شيء، وتغلق أسرار كل موضوع سواء كانت معربة أو منقولة [١١].

ويمكن تصنيف مؤلفات مهدي عامل في أربع مجموعات على النحو الآتي:

١ ـ العُروض النظرية مثل:

« مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الإشتراكي في حركة التحرر الوطني (١ ـ في التناقض، ٢ ـ في نمط الإنتاج الكولونيالي)، دار الفارابي، بيروت ١٩٧٢ [١٢].

---

(٩) وذلك مثل الواصلية، والهذيلية، والجاحظية، والنظامية، والأشعرية أو الطرق الصوفية مثل الرفاعية، والشاذلية، والنبقشبندية.. إلخ.

(١٠) ويبدو ذلك بصورة خاصة في « أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية؟ مناقشة أبحاث ندوة الكويت في موضوع أزمة التطوُّر الحضاري في الوطن العربي »، دار الفارابي، بيروت، ١٩٧٤ ؛ وأيضاً في « مدخل إلى نقض الفكر الطائفي »، دار الفارابي، يبدو ذلك خاصة في « الدولة الطائفية »، دار الفارابي، بيروت، ١٩٨٦ ؛ بيروت ١٩٨٠ وكذلك في « النظرية في الممارسة السياسية »، دار الفارابي، بيروت، ١٩٧٩.

(١١) وذلك مثل التَّمَفْصُلَات (Les articulation)، الأطر المرجعية (Les systemes de refrence)، الجهاز المفاهيمي (L'appareil conceptuel) المشكلية (Le problématique)، معيقات بدلاً من معوقات، أكثروي (صفة من أكثر)، فدركة من: «Fédération»، تمرحل التاريخ (La périodization de L'histoire)، ديالكتيك بدلاً من الجَدَلية. أما استعمال الكثير من الكليشيهات الشائعة في جعبة الألفاظ الماركسية (Jargon) مثل البرجوازية، نمط الإنتاج الكولونيالي، المادية التاريخية... إلخ انظر « مقدمات نظرية » ص٢٤٤ ؛ « النظرية في الممارسة السياسية » ص٣٢ ؛ « ماركس في استشراق إدوارد سعيد »، ص٣٢ ؛ « في الدولة الطائفية » ص٤٤، ص ١٧١.

(١٢) الطبعة الأولى ١٩٧٢ ؛ الثانية ١٩٧٨. الثالثة ١٩٨٠ ؛ الرابعة ١٩٨٥.

٢ ـ الطائفية والحرب الأهلية في لبنان مثل:

أ ـ « النظرية في الممارسة السياسية، بحث في أسباب الحرب الأهلية في لبنان »، دار الفارابي، بيروت، ١٩٧٩ »[١٣].

ب ـ « مدخل إلى نقض الفكر الطائفي، القضية الفلسطينية في أيديولوجية البرجوازية اللبنانية »، دار الفارابي، ١٩٨٠.

جـ ـ « في الدولة الطائفية »، دار الفارابي، بيروت، ١٩٨٦.

٣ ـ في التراث، ويضم:

أ ـ « أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية »، دار الفارابي، بيروت، ١٩٧٤.

ب ـ « في علمية الفكر الخلدوني »، دار الفارابي، بيروت ١٩٨٥.

جـ ـ « ماركس في استشراق إدوارد سعيد »، دار الفارابي، بيروت ١٩٨٥.

٤ ـ ديوان شعر: « فضاء النون »، دار الفارابي، بيروت ١٩٨٤.

وواضح من هذه المحاور الأربعة أنَّ الزميل الراحل مفكر ماركسيّ (المحور الأول) لبناني المأساة (المحور الثاني)، في مواجهة البرجوازية العربية المدافعة عن التراث (المحور الثالث)، وشاعر فنان (المحور الرابع) استولت الطائفية على معظم كتاباته (ثلاثة من ثمانية)، وهو الواقع الذي لم يكن له الأولوية على النظرية. وأكبرها « النظرية في الممارسة السياسية » (٦٥٢ صفحة). وليس منها كتب فلسفية متخصّصة باستثناء « المقدمات النظرية » كأيديولوجية سياسية أو كاسهامات نظرية في الماركسية.

٣ ـ هل يجوز الانتقائية في التراث؟

يبدو أن المفكر العربي دَرْءاً لتهمة التغريب والتبعيّة الفكرية للغرب يحاول أن يؤقلم نفسه محلياً من أجل أن يكتشف جذور الماركسية في تراثه الخاص. فسرعان ما

---

(١٣) هذا الكتاب بين المجموعة الأولى، إذ أنه « النظرية في الممارسة السياسية » والثانية إذ أنه « بحث في أسباب الحرب الأهلية في لبنان ».

يكتشف مرّةً ابن خلدون، ومرةً أخرى ابن رشد[١٤]. وقد فعل المستشرقون الماركسيون ذلك من قبل، وتبعهم الدارسون العرب[١٥]. وبالتالي تصبح النزعة العلمية التاريخية نزعة محلية أصلية جزءاً لا يتجزّأ من التراث القديم ورواسبه في الفكر القومي. ويدلّ هذا الموقف على عدة أشياء:

أ ـ تأكيد الإحساس بالاغتراب الثقافي بالرغم من محاولة التكييف المحلي، وذلك عن طريق دَرْء تهمة التغريب بطريقة غير مباشرة.

ب ـ ابتسار جزء من التراث القديم خارج الكل. فقد كان ما يسمى بالفكر العلمي المادي التاريخي هو الفكر الطبيعي الإنساني (ابن رشد، ابن خلدون) الذي يقوم على الاعتراف بالطبيعة وباستقلال قوانينها في مقابل الفكر الأشعري الإلّهي الذي ينكر السببية دفاعاً عن الله ضد اطّراد قوانين الطبيعة وحرية الإنسان، وبالتالي الوقوع في الانتقائية.

جـ ـ إعطاء شرعية لكلٍّ ابتسار آخر. فيخرج التراث مرة روحياً مثالياً بابتسار الأشاعرة، ومرة صوفياً باطنياً بابتسار التصوّف، ومرة إشراقياً بابتسار ابن سينا وإخوان الصفا. وفي السياسة مرة يخرج الإسلام اشتراكياً، ومرة رأسمالياً. وبالتالي يدخل التراث في معارك الاختيارات الفكرية والسياسية، وتصبح معارك التفسير أحد مظاهر الصراع الاجتماعي.

---

(١٤) يقول المؤلّف: «ولا أخفي على القارىء أني حذوت في نهجي هذا حَذْوَ ابن خلدون في مقدمته وكنت في نهجي سائراً على نهجه. وكنت فيه ماركسياً وما وجدت في هذا تناقضاً بل تكاملاً. ففهمت أن طريق الفكر الماركسي اللينيني هو طريق الوصول إلى تملّك واقعنا الاجتماعي التاريخي في تراثه وحاضره»؛ «في علمية الفكر الخلدوني»، ص ٤٨.

(١٥) أنظر بحثنا: «جارودي في مصر»، «الأيديولوجية والدين»، مناقشة لكتاب ماكسيم رودنسون عن «الإسلام والرأسمالية» في قضايا معاصرة، الجزء الأول، في فكرنا المعاصر ص ١٤٧ ـ ١٦٤، ص ١٢٨ ـ ١٤٦، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٦.

(١٦) ويمثل هذا التيار في فكرنا المعاصر بالإضافة إلى مهدي عامل حسين مروة وصادق جلال العظم وغالب هلسا وأحمد عباس صالح والطيب تيزيني... إلخ.

د ـ غياب أي مقياس للتحقّق النظري من صدق إحداها دون الأخرى. ولا يستعمل أحد المقياس العملي، أي القدرة على تحقيق الأهداف الوطنية التي قد لا يكون هناك خلاف عليها.

وعلى هذا النحو يتم اقتطاع ابن خلدون من بيئته الخاصة التي كان يؤدي فيها وظيفته من أجل تقريبه إلى وظيفة مشابهة في بيئة أخرى كان يقوم بها ماركس. ويبدو أحياناً هذا الموقف توفيقياً جزئياً، أخذ المتشابهات وترك المختلفات، بناءً على اختيار الباحث الفكري الذي تَحَدَّدَ ابتداءً من ثقافات الآخر باحثاً عن تكييف لها مع ثقافات الأنا. والغريب في مثل هذا الموقف هو الوقوع في جدل المركز والأطراف، فالأطراف تنتسب إلى المركز، ولا ينتسب المركز إلى الأطراف. ابن خلدون ماركسي وليس ماركس خلدونياً. وإذا كان هناك تشابه فلا يكون إلاّ بين ثقافتين متساويتين تاريخياً ومتبادلتين كنقاط إحالة مزدوجة. ولماذا لا يدل ذلك على «العقل في التاريخ»، تلك الهيجلية التي يرفضها ماركس(١٧)؟

وقد يقوم هذا الانتقاء على تأويل وقراءة عصريَّيْن لنصوص قديمة، فيها من الإسقاط والتخريج أكثر ممَّا فيها من العلم والموضوعية. يعلن مهدي عامل صراحة أنه يفكِّرُ ابن خلدون بماركس. وإذا كان ابن خلدون علمياً مادياً تاريخياً بالفعل فهل هو في حاجة إلى تأويل ماركسيّ؟ هل ابنُ خلدون كذلك حقيقة أم أنه إسقاط بلغة علم النفس أو تأويل وقراءة بلغة الهرمنيطيقا؟ وفي كلتا الحالتين لا يمنع ذلك من إسقاطات وتأويلات مضادّة. وبالتالي يضيع ابن خلدون التاريخي نفسه إذا ما أمكن العثور عليه.

صحيح أن ابن خلدون انتقل من التاريخ كتتابع زماني (Diachroninque) أو

---

(١٧) يقول المؤلف: «لقد كان ابن خلدون أوّل من فهم أن التاريخ يخضع لقوانين موضوعية تتحكّم بصيرورته، وأنّ علم التاريخ يجد أساسه وإمكان تكوّنه في وجود هذه الموضوعية. فهمت الدرس. ورأيت نفسي بالضرورة سائراً في خط الفكر الماركسي اللينيني. فالعقل في التاريخ ... ساس المادي لعلم التاريخ نفسه، «مقدمات نظرية»، ص ١٥.

حوليات إلى العمران أي بنية التاريخ (Synchronique) مستعملاً التحليل الاجتماعي للتاريخ لاكتشاف بنية هذا الأخير. ولكن ذلك لا يأتي بالضرورة من علم اللّسانيات الحديث ولا من الماركسية البنيوية عند ألتوسر، بل هو طبيعي عند أي باحث يحاول اكتشاف البنية بعد رصد التطوُّر. فكلّما ازداد التطوُّر تراكم كَمّاً، كشف عن بنيته كيفاً.

إن نقد ابن خلدون بغياب العامل الاقتصادي لهو إسقاط من ماركس عليه وليس نقداً، قراءة لابن خلدون من منظور ماركس وفي إطاره، وخارج ظروف ابن خلدون[١٨]. وقد يتشابه الطرفان مثل تمثيل ابن خلدون الفكر العلمي في حضارته مع المعتزلة وابن رشد في مقابل الأشعرية والتصوُّف والفلسفة الإشراقية، وتمثيل ماركس للفكر العلمي في حضارته مع دارون في مقابل الفكر الطوباوي الأخلاقي الديني. ومع ذلك، تظل دلالة ابن خلدون ووظيفته في الحضارة الاسلامية، ودلالة ماركس ووظيفته في الحضارة الغربية. والقراءة الماركسية للتراث في النهاية لا جديد فيها، ومعروفة عند كثيرين من المفكرين المعاصرين، إبداعها في القدرة على التكيُّف مع التراث القديم والانتقاء منه.

والحقيقة أنَّ ابن خلدون ليس ماركسياً، بل هو يعبر بلغة علم العمران وعلم التاريخ عن روح الحضارة الإسلامية وطابعها التجريبي المادي كما ظهر في علم أصول الفقه القائم على البحث عن العلل المادية المؤثرة في السلوك البشري. وقد كان ابن خلدون فقيهاً أصولياً، لخَّص «المحصل» في أصول الدين للرازي. ولكن عدم وعينا نحن بعلمية الأصول وماديتها، وعلمنا بعلمية ماركس وماديته جعلنا نكتشف الماركسية في ابن خلدون. وذلك يدل على اغتراب الفكر العربي المعاصر وكيف أنَّ يده في التراث الغربي أطول مِمَّا هي في تراثه القديم. ولقد كان نقد الرواية كمصدر للمعرفة شائعاً قبل ابن خلدون من علم الحديث ومن باب الأخبار في علم أصول الفقه مثل قسمة الخبر إلى متواتر يعطي المعرفة اليقينية، وآحاد يعطي المعرفة الظنّيّة[١٩].

---

(١٨) «في علمية الفكر الخلدوني»، ص ١٠٩.

(١٩) المصدر السابق، ص ٨٧.

وإن شروط التواتر الأربعة: العدد الكافي من الرواة، استقلال الرواة، تجانس انتشار الرواية في الزمان واتفاق الرواية مع الحسِّ ومجرى العادات لهو تفكير علمي تاريخي في مصادر المعرفة التاريخية[٢٠]. كما أن مقاييس النَّقد التاريخي كما يحدِّدها مهدي عامل ليست فقط عند ابن خلدون، بل هي شائعة وعامة في علوم متعدِّدة في الحضارة الإسلامية مثل علم أصول الفقه، وعلم مصطلح الحديث، والعلوم الطبيعية. «فأصول العادة» سمَّاها ابن حزم مجرى العادات وهي أحد مقاييس الصدق في البرهان وأحد شروط التواتر. «وطبيعة العمران» هي قوانين التاريخ وسنن الكون التي لما تحدَّث عنها الحكماء والمتكلمون والمصلحون. أما «قياس الغائب على الشاهد» فإنه أحد المقاييس المنطقية في البرهان عند الأصوليين عامَّة وابن رشد خاصَّة. أما «قواعد السياسة» فإنَّها صياغة حديثة لتاريخ الفرق وعلم تدبير الملك وقوانين الوزارة ونصائح الملوك.

ويبدو أنَّ فهم مهدي عامل للفقه فهم تقليدي صرف دون تحقيق وتدقيق. إذ يوحِّد بينه وبين الفكر الديني الكلامي[٢١]. مع أن الفكر الفقهي الأصولي على الضدِّ من الفكر الديني الإشراقي. الفكر الفقهي ليس تعقيلاً للنظر من موقع هذا النظر بل هو تعقيل للواقع وسبر لعوامله وتقسيمها. وبالتالي يكون فكر ابن خلدون العلمي أقرب إلى الفكر الفقهي الأصولي بهذا المعنى من الفكر الديني الإشراقي. يستعمل مهدي عامل صفة العقل الفقهي قدح، مع أنها بالنسبة للتراث القديم صفة مدح. فالتراث الأصولي الفقهي أكثر نماذج التراث تقدُّماً من ناحية الإحكام العلمي والتحليل المادي.

ويتحدَّث مهدي عامل عن «القفزة العلمية للفكر الخلدوني في حقل الفكر

---

(٢٠) انظر تحليلاتنا كذلك في رسالتنا: Les Méthodes d'Exegese, PP. 122 - 125 المجلس الأعلى للفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، القاهرة ١٩٦٥. وأيضا في كتابنا Religious Dialogue and Revolution, PP; 8 - 9 الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٧٧.

(٢١) يقول المؤلف: «فالعقل في هذا الفكر ليس عقلاً فقهياً أي تعقيلاً للنظر الديني من موقع هذا النظر نفسه. إنه بالعكس عقل علمي ينظر في الاجتماع البشري لذاته وبمقتضى طبعه»، «في علمية الفكر الخلدوني»، ص ٤٨.

التاريخي »، وهو المفهوم السائد والأكثر شيوعاً في فهمه لابن خلدون[٢٢]. ويعني شيئين: الأول ظهور ابن خلدون متمثلاً للفكر العلمي المادي في الفكر الديني القديم. والثاني، وقوع ابن خلدون نفسه ضحية هذه القفزة ببقاء بعض عناصر الفكر الديني القديم في ثنايا فكره العلمي المادي. الحقيقة أنَّ فكر ابن خلدون « العلمي » لم يقفز فجأة، وأن الفكر الإسلامي قبله لم يكن خطابياً أو شيئاً غيبياً. إن فكر ابن خلدون هو تراكم معرفي طويل ابتداءً من الفكر الأصولي القديم حتى الفكر العلمي التجريبي ومناهج الرواية عند المسلمين خاصة في علم مصطلح الحديث. كما أنَّ ابن خلدون لم يتخلَّ عن النهج العلمي التاريخي، بل في كل مفكر وفقيه إسلامي توتر دائم بين نزعة العلمية كما مثلها علم أصول الفقه وأصحاب الطبائع من المعتزلة والطبيعيات عنه الحكماء وبين الفكر الديني التقليدي كما مثّله الأشاعرة أو الصوفية والفلاسفة الإشراقيون. وهو الصراع القديم بين الطبيعيات والإلّهيات في كل حضارة خرج فكرها العلمي من ثنايا فكرها الديني. وقد يكون مهدي عامل نفسه قد وقع في هذه « القفزة » في تفسير ظهور ابن خلدون تاريخياً متخلّياً عن مفهوم التراكم التاريخي المعرفي، وكأنه مال إلى مفهوم « القطيعة المعرفية » في الفكر الفرنسي المعاصر عند باشلار وفوكو أكثر من التزامه بمفهوم التراكم التاريخي في الماركسية.

ويستعمل الباحث منهج الدفاع والتقريظ سواء لمنطلقه النظري أو لكل منطلق نظري آخر مشابه. فهو يدافع عن الفكر العلمي عند ابن خلدون لأنه فكر مادي تاريخي، يفرق بين تاريخ الأحداث وبنية التاريخ. ولكنه لا يطوِّر ابن خلدون وكأنَّ ابن خلدون هو نهاية المطاف، كما أن ماركس أيضاً هو البداية والنهاية. مع أنه يمكن نقد تحليلات ابن خلدون وتمييزه بين البدو والحضر، ونقد تصوره لقيم البداوة والحضارة، ولمفهوم العصبية، وللصفات الدائمة للشعوب مثل العرب والبربر، ولقانون تطوِّر المجتمعات، نشأة وسقوطاً. وكان يمكن بيان المسافة بين فكر ابن خلدون العلمي القديم وفكرنا الاجتماعي الحالي لمعرفة لماذا تحوَّل فكرنا من جديد من مرحلة العلم إلى مرحلة الإشراق والغيب. وكان يمكن الاستفادة من ابن خلدون

(٢٢) ويشمل موضوع « القفزة العلمية » ثلاثة فصول من الكتاب: الخامس والسادس والسابع، المصدر السابق، ص ٣٣ - ٨٧.

حالياً لفهم المجتمع العربي المعاصر وبيان إلى أي حدٍّ يمكن تطبيق مفاهيمه وتصوراته وقوانينه على تطور المجتمع العربي الحالي.

وتغيب من رؤية مهدي عامل الحضارة الإسلامية ككل والتمييز بين علومها العقلية والنقلية ودون وضع معالم واضحة بين العلوم العقلية النقلية الأربعة. فكل علم منها له موضوع ومنهج وغاية. ولا يمكن إصدار حكم عام على الحضارة الإسلامية لأنها مجموعة من العلوم المتمايزة بل والمتباينة إلى أقصى حد التباين. وعندما يقارن مهدي عامل بين الحضارات، الإسلامية واليونانية مثلاً فإنه يغفل خصوصية كل منها، وكأنه أمام حضارات متماثلة يجمعها قاسم مشترك وهو الفكر العلمي المادي الذي جسَّدته الماركسية كنظرية ومذهب. كما يأخذ الحضارة الغربية كإطار مرجعي أوحدَ تُحال إليه كل الحضارات الأخرى، وكأن الأولى تضع الحقائق والمقاييس والثانية تُعطى المواد الخام، وذلك مثل التمييز بين العلم (Science) والمعرفة (Savoir)[٢٣].

٤ ـ الاستشراق: تناقض رئيسي أم تناقض ثانوي؟

تظهر روح الاستشراق في ثلاثية مهدي عامل التراثية[٢٤]. وقد ظهرت من قبل في «علمية الفكر الخلدوني». إذ يبدو مهدي عامل أحياناً غربي الثقافة، مسيحي المنطلق في تصوره للتعارض بين الدين والعلم، بين الله والإنسان، بين الإلّهيات والطبيعيات كما وضح ذلك في التراث الغربي. مع أنَّ المسافة بينهما في التراث القديم ليست بهذا البون الشاسع. ويستعمل الثنائيات المتعارضة في الفكر الغربي مثل الإلّهي والإنساني. التأويل والتفسير والفهم (Understand) والشرح (Explain). ويرى أن هناك مفهومين للتاريخ: الأول، ظاهر تجريبي أخلاقي سكوني، يقوم على القصص والأخبار، وهو تاريخ الحوليات، والثاني باطني واقعي يُحدِّد العلاقات، عملية فكرية، وهو التاريخ كما فهمه ابن خلدون وماركس[٢٥]. فمهدي عامل هنا يهتمّ

---

(٢٣) المصدر السابق، ص ٦٥.

(٢٤) للتذكير بها هي: «في علمية الفكر الخلدوني»، «ماركس في استشراق إدوارد سعيد»، «أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية؟».

(٢٥) يقول مهدي عامل: «فالمؤرخ هو الذي يبني موضوع علمه في علمية فكرية يذهب فيها =

بماركس أكثر من اهتمامه بابن خلدون أي بأدوات الثقافة الغربية أكثر من اهتمامه بالموضوع المحلِّي المدروس. كما أنه يفصل بين العامل الديني والعامل السياسي، ويتَّهم جميع الباحثين والممارسين السياسيين بالخلط بينهما وهو فصل لا وجود له لا في الفكر الإسلامي ولا في التاريخ الإسلامي. إنما هو موجود فقط في أدوات الاستشراق البحثية وفي بيئة الاستشراق الدينية والاجتماعية وظروفه التاريخية (٢٦). ويعتمد مهدي عامل على المستشرقين، حتى أنه ليبدو أحياناً أحد المستشرقين العرب (٢٧). مع أن الباحث العربي أقدر على الدراسة المباشرة «للمقدمة» والانتهاء إلى نتائج أكثر دقة، وإصدار أحكام أكثر أصالة من نتائج المستشرقين وأحكامهم. هناك فرق بين الباحث من الخارج والباحث من الداخل، بين الغريب وصاحب الدار، بين المتفرج خارج الحلبة حتى ولو كان شاهداً عدلاً وحكماً وبين اللاعب أحد أطراف الصراع. يبدو مهدي عامل وكأنه أحد الخواجات «في دراسة التراث» (٢٨). هو واحد من المستشرقين أكثر منه أحد الباحثين الوطنيين القادر على تجاوز الاستشراق.

ويبدو نفس الموقف في «ماركس في استشراق إدوارد سعيد». إن ما يهمُّ مهدي عامل هو ماركس وليس الاستشراق، أي أدوات البحث وليس موضوع البحث. وكان السؤال: إلى أيِّ حدٍّ فهم إدوارد سعيد ماركس واستعمله استعمالاً صحيحاً بصرف النظر عن موقفه من الاستشراق. ضحَّى مهدي عامل بالموضوع من أجل

= من الحدث إلى الواقع» «في علميه الفكر الخلدوني»، ص ١٥؛ «السبب في التاريخ ليس الحدث بل هو قانون الحركة الاجتماعية»، المصدر السابق، ص ٢٣؛ «وبالتالي فإنَّ الفصل في تحليل علمية الفكر الخلدوني بين الحقل الاجتماعي والحقل التاريخي فصل اعتباطي لأنَّ التَّداخل بينهما أساسي لفهم علمية هذا الفكر»، المصدر السابق، ص ٤٦.

(٢٦) في الدولة الطائفية»، ص ١٢٩ - ١٣١.

(٢٧) يشير مهدي عامل في دراسته عن ابن خلدون إلى إيف لاكوست: «ابن خلدون»، ترجمة ميشال سليمان، دار ابن خلدون، ص ٣٥.

(٢٨) وذلك مثل أحمد صادق سعد: «في ضوء النمط الآسيوي للإنتاج: تاريخ مصر الاجتماعي الاقتصادي: مصر الفرعونية، الهلينية، الإمبراطورية الإسلامية، الفاطمية من المغرب إلى مصر، عهد المماليك». دار ابن خلدون، بيروت، ١٩٧٩.

المنهج، وبالاستشراق من أجل ماركس. لم يهتم بالكتاب إلاّ بوضع ماركس فيه وكما يتضح ذلك من العنوان. أصبحت الماركسية هي القالب الذي يضع فيه كل شيء. فما اتفق معها كان صحيحاً، وما خالفها كان خاطئاً. أصبحت الماركسية مقياساً لكل شيء: الحضارة الإسلامية، والنهضة العربية، وعلم العمران عند ابن خلدون، والاستشراق عند إدوارد سعيد والحرب الأهلية في لبنان، والقضية الفلسطينية.. إلخ.

دخل مهدي عامل مناقشة نظرية مع إدوارد سعيد، ليست هي المقصودة من كتاب «الاستشراق»، مناقشة جدلية منهجية تتم فيها التضحية بالموضوع ذاته من أجل أدوات معرفته، وباستعمال أسلوب الحجاج وليس برؤية الواقع ذاته. هل المقصود إيقاع إدوارد سعيد في التناقض؟ وهل الاتِّساق هو المقياس الوحيد للصدق؟ ألا يجوز للباحث استعمال أدوات معرفية متعددة ومتباينة بل متناقضة من أجل كشف الموضوع؟ أليست المعرفة هي الوسيلة، والموضوع هو الغاية؟ ألا تتعدَّد الوسائل للوصول إلى نفس الغاية؟ ولماذا لا نَدْرَأ عن بعضنا البعض مرض «الطفولة اليسارية»، والمزايدة، والتزام كل منا بحرفيّة مذهبه. هو الوحيد الناجي، والآخرون هَلْكَى، هو وحده في الجنة، والآخرون في النار.

والغريب أن يهاجم مهدي عامل إدوارد سعيد في كتابه «الاستشراق» كما يهاجمه المستشرقون أنفسهم وكلّ الدوائر الاستعمارية الغربية بعد أن كشف إدوارد سعيد طرق الهيمنة الغربية من خلال البحث العلمي وبدعوى الموضوعية والحياة على بلاد الشرق: شعوباً، وثرواتٍ، وثقافاتٍ، وأنّ الاستشراق من هذه الناحية ما هو إلاّ أحد أشكال سيطرة الغرب على الشرق. وبالتالي فإنّ نقد الاستشراق ما هو إلاّ أحد أشكال تحرُّر الأنا من سيطرة الآخر، وتحرُّر الشرق من الغرب. فما العيب في هذه الأطروحة العلمية والأيديولوجية التي يكاد يجمع عليها كل الباحثين العرب؟ وما العيب، ثنائية الشرق والغرب، تلك التي تعبر عن تقابل تاريخي وحضاري وسياسي؟ ألم ينشأ الاستشراق إبّان صحوة الغرب وغفوة الشرق؟ ألا يعني الاستشراق دراسة الشرق من منظور الغرب؟ وإذا كان الغرب هو الدارس والشرق هو المدروس، وكان الدارس هو الذات، والمدروس هو الموضوع فإنّ تحوُّل جدل

الذات والموضوع وتبادل الأدوار هو أحد أشكال الصراع والتحرُّر، أن يتحوَّل الموضوع المدروس بالأمس إلى ذات دارس اليوم (وهو الأنا)، وأن تتحوّل الذات الدارسة بالأمس إلى موضـوع مدروس اليوم (وهو الآخر). إن «الاستشراق» لإدوارد سعيد هو أحدى بدايات «علم الاستغراب» الذي يتمُّ فيه تحوُّل هذا الجدل القديم، ويتم فيه دراسة الغرب من منظور الشرق، وردّ الغرب إلى حدوده الطبيعية، وتحويله إلى موضوع دراسة بعد أن كان ذاتاً دارسةً[٢٩]. فهل ثنائية الشرق والغرب، وجدل الأنا والآخر بعد هل كله يُعَدُّ وهماً[٣٠]؟

ولماذا لا يتضامن مهدي عامل مع إدوارد سعيد على كشف أشكال الهيمنة الاستعمارية؟ ولماذا لا تتعدَّد الأطر النظرية ومناهج التحليل لتحقيق هذا الهدف؟ إنَّ هجوم مهدي عامل على إدوارد سعيد بسبب كارل ماركس ليضعه في خندق خصومه، مع أن الغرب هو العدو المشترك لهما وكأن الطرفان يلتقيان! وكيف لا يفكر مهدي عامل بأسلوب الجبهة المتحدة ضد العدو المشترك؟ وكيف لا يفرق بين التناقض الثانوي - وهو اختلاف مناهج تحليل الاستشراق بين مهدي عامل وإدوارد سعيد - وبين التناقض الرئيسي - وهو بين مهدي عامل وإدوارد سعيد من ناحية والهيمنة الثقافية الغربية في صورة الاستشراق من ناحية أخرى؟ لـمّا كـان مهـدي عامل وإدوارد سعيد في خندق واحد في مواجهة الغرب الاستعماري فالأوْلى تكوين جبهة وطنية ثقافية علمية واحدة ضد العدو المشترك. إن هجوم مهدي عامل على إدوارد سعيد ليدل على أولوية المذهب على الموقف، والتضحية بالواقع في سبيل النظرية، وهذه هي الطائفية المعكوسة. فكل فكر مذهبي مغلق هو فكر طائفي. إنَّ مـن أصـول الماركسيـة الوحـدة الوطنيـة والجبهـة الوطنيـة المتحـدة التي يكون

(٢٩) أنظر نقدنا للاستشراق في رسالتنا: «Les Méthodes d'Exégése PP. CXL - CLXII» وأيضاً في «التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم»، ص ٧٥ - ١٠٨، المركز العـربي للبحـث والنشر، القـاهـرة، ١٩٨٠؛ وأيضـاً دراستنـا: «The New Social Science» أو الترجمة العـربيـة لها (ترجمـة د. عـلي مصطفـى أنـور): «العلم الاجتماعـي الجديد».

(٣٠) «ماركس في استشراق إدوارد سعيد»، ص ٦١».

الماركسيون عصبها ومركزها. هكذا تم تحرير الصين وفيتنام وكوبا. قد يكون الماركسيون أقلية ومع ذلك يكونون جزءاً من حلفٍ وطنيٍّ عام كما هو الحال في العراق وسورية وأثناء حرب التحرير الوطني في الجزائر ونفس الشيء يحدث في الفكر. فالماركسية إحدى نظريات الثورة، وليست النظرية الثورية الوحيدة. وهي أحد مناهج التحليل العلمية وليست المنهج العلمي الوحيد.

٥ ـ هل الفكر العربي أو الحضارة العربية وهم من صنع البرجوازية؟

ويقدّم مهدي عامل قراءة نقدية لندوة الكويت عن أزمة التطور الحضاري في الوطن العَربي في تساؤل واضح: «أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية»[٣١]؟ فالحكم على الندوة ليس من موضوعها أو مادتها بل من نوع المعرفة أي بمراجعة أدوات بحثها ممّا يعني من جديد التضحية بالموضوع من أجل المنهج، وبالغاية من أجل الوسيلة. ويرى مهدي عامل أن موضوع الندوة حكم مسبق، مع أننا في هذا الهمّ منذ أربعة أجيال خلت، منذ فجر النهضة العربية، منذ محاولات الروّاد الأوائل على مختلف تياراتهم سواء الأفغاني والحركة الإصلاحية أو شبلي شميّل والحركة العلمية أو الطهطاوي وبناء الدولة الحديث على أسس الليبرالية. هل كل ذلك أحكام مسبقة؟ هل الندوة تضليل وإيهام؟ ومصالح من؟ هل يسمى اتهام كل المفكرين العرب والحكم على ولاءاتهم وانتماءاتهم؟ ألا يعاني من ذلك الماركسيون أنفسهم من جراء اتهامات خصومهم لهم بنفس الاتهامات؟ هل تعني الندوة أن العرب قبل الحضارة، وأنهم في سبيل الحضارة، وبالتالي هناك فترتان تاريخيتان: ما قبل الحضارة وما بعدها؟ أليس الإشكال هو السؤال الذي طرحناه من قبل، وما زلنا نطرحه، وستطرحه الأجيال القادمة وهو: «لماذا تخلّف المسلمون وتقدم غيرهم؟» ألا يُعبِّر هذان الدَّوْران التاريخيّان عن رؤية مَانَوِيَّة ثنائية متعارضة من ذهن المؤلف[٣٢]؟

---

(٣١) «أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية؟» مناقشة أبحاث ندوة الكويت في موضوع أزمة التطوُّر الحضاري في الوطن العربي، ص ٦، دار الفارابي، بيروت، ١٩٧٤.

(٣٢) المصدر السابق، ص ١٦

ويرفض مهدي عامل ما يسمَّى بالفكر العربي مع أنه مصطلح شائع يشير إلى نتاج الفكر في وطننا العربي[٣٣]. صحيح أنَّ كثيراً من الباحثين يستبدلون به الفكر الإسلامي. فهو أدق وأشمل وأوسع وأصح. ولكن مهدي عامل يرفض الأول، ولا يستبدل به الثاني وكأنَّ الفكر واحد لا وطن له ولا مقر، وكأنَّ هناك فكراً عالمياً واحداً هو بطبيعة الحال الفكر العلمي كما جسَّدته الماركسية. كما يرفض الحديث عن العقل العربي و «الإنسان العربي» باعتبار أنَّ «العقل العربي» مفهوم أقرته أيديولوجية البرجوازية الكولونيالية لتأكيد سلطتها[٣٤]. قد يكون الرفض صحيحاً للعقل العربي لسبب آخر وهو أن العقل لا جنس له. أما التراث أو الحضارةْ أو الإنتاج فله وطن وأرض ومنبع ومستقر. «العقل العربي» أحد التعبيرات الباقية من العنصرية الغربية التي مَايَزَتْ بين الشعوب بناءً على تكوين عقلياتها: فهناك العقل الألماني، والعقل الفرنسي.. إلخ. وهو خلاف بين الإخوة الأعداء. وهناك العقل السامي والعقل الآري، والعقل الشرقي والعقل الغربي، والعقل المتحضِّر والعقل البدائي، وهو خلاف بين الأعداء. أما الإنسان العربي بلحمه وعظمه، وفَقْره وتخلُّفه، وخوفه وضياعه فهو موجود بالعقل، وليس له طابع الشمول والعموم الذي للفكر. وفي ضوء المنطق العلمي يوحِّد مهدي عامل بين الفكر العربي وحركة التحرر العربي: فالفكر حركة، والعقل ثورة. وبالتالي يمكن معرفة الفكر العربي عن طريق تحرير الشروط التاريخية لحركة التحرُّر العربي. فحركة التحرُّر الوطني هي الحقل التاريخي لحركة الفكر العربي. ومشكلة الفكر العربي هي مشكلة تحرُّره الوطني. ويتمّ إصلاح الفكر العربي بالانتقال من موقع السيطرة إلى موقع التبعية كما هو حال البرجوازية العربية[٣٥]. وعلى هذا النحو، يوحِّد مهدي عامل بين الفكر والتاريخ، بين الماهية المستقلة وحركة الواقع في علم واحد. ولا يفرق بين البرجوازيات الوطنية المستقلة والبرجوازية التابعة: الأولى في عصر الثورة، والثانية في عصر الثورة

---

(٣٣) المصدر السابق، ص ٥.

(٣٤) المصدر السابق، ص ١٣٩ ـ ١٤٥.

(٣٥) المصدر السابق، ص ١٥٥ ـ ٢٠٦

المضادّة[٣٦]. صحيح أنَّ الأزمة ليست أزمة الحضارة العربية ولكنها أزمتنا نحن. فالأزمة ليست في الموضوع بل في الذات، لأنَّ الموضوع ليس موضوعاً تاريخياً صرفاً بل هو تراكم تاريخي موروث قديـم ما زال حياً في قلوب الناس، يفعل فيها، يمدُّها بتصوُّراتها للعالم، ويعطيها موجِّهات السلوك[٣٧]. وهذا ينفي دراسة الحضارة دراسة موضوعية صرفة لبيان نشأتها وتطورها ومكوناتها، وكشف البنية الاجتماعية التي أفرزتها. وهل تكفي المطالبة بالحركة التاريخية للبُنى الاجتماعية العربية دون بيان أثر هذه البُنى في اختيارنا للماضي، ولتفضيلنا أحد مكوناته؟

ومع ذلك، يراجع مهدي عامل أعمال ندوة الكويت في أربعة محاور رئيسية: **أولاً**، تحديد الصلة بين الماضي والحاضر وهل هي علاقة انقطاع أم استمرار؛ **ثانياً**، قضية التخلف والتقدم وهل التخلف فكري أم سياسي؛ **ثالثاً**، مفاهيم الحداثة والنهضة وإلى أي حدّ تعبر عن الوهم أو عن الواقع؛ **رابعاً**، مفهـوم التراث وهـل هـو أداة للبرجوازية لتدافع به عن نفسها ومن صنع الطبقة أم أنه يمكن أيضاً أن يكون أحد عوامل التحديث ومقومات النهضة. ويكون السؤال في النهاية في صورة إجابة قاطعة لا مراجعة فيها. إن كل هذه المحاور الأربعة إنما هي وهم من صنع البرجوازية المفلسة العاجزة عن قيادة حركة التحرُّر الوطني! وبالرغم من تداخل هذه المحاور الأربعة مع بعضها البعض ومع الحكم النهائي، إلاَّ أنه يمكن عرضها والتمييز بينها.

أ ـ الماضي والحاضر، انقطاع أم استمرار؟ ويطرح مهدي عامل هذه القضية في نقض التخلف التاريخي بإصدار حكم قاطع على النحو الآتي: ليس الماضي في بقائه في الحاضر سبب التخلّف بل الحاضر هو سبب بقاء الماضي فيه[٣٨]. والحقيقة أنها

---

(٣٦) وقد حدث ذلك في تاريخ الثورة العربية في انتقالها من حلم الستينات الذي تمَّ إجهاضه في السبعينات.

(٣٧) المصدر السابق، الفصل الأول: في نقض موضوع الندوة؛ ليست الأزمة أزمة الحضارة العربية، ص ١١ ـ ٢٣.

(٣٨) والهجوم هنا على د. شاكر مصطفى، الفصل الثالث، ص ٤٥ ـ ٦٥.

ليست قضية أولوية أو سَبْق بل علاقة جدلية متبادلة بين الماضي والحاضر. فالماضي مخزون نفسي عن الجماهير وبالتالي فهو حاضر. والحاضر ما هو إلاَّ تراكم للماضي في إحدى مكوناته الثقافية الحية والتي ما زالت احد عناصر البقاء في التكوينات الاجتماعية الحالية. إنما ينشأ الخلط بافتراضه القطيعة النهائية وفي افتراضه التَّواصُل الكامل. فإذا كان افتراضاً الانقطاع عن الماضي هو الصحيح، فكيف يمكن قراءة ابن خلدون وابن رشد وتحويل الماركسية إلى فكر محلي له جذوره في التراث القديم؟ ولماذا حاول المصلحون المحدَّثون نقد الموروث الثقافي القديم وتأييد السلطان بالله والقضاء والقدر والطرق الصوفية، والفقه الافتراضي إن كان بيننا وبينه هذا الانقطاع وتلك القطيعة؟ وكيف تم المناداة بالقطيعة وبالتاريخانية في نفس الوقت وهما نقيضان؟ إن الانقطاع عن الماضي مفهوم غير ماركسي. فما الحاضر إلاَّ تراكم للماضي. ولا توجد قفزات في التاريخ. إنما نشأ مفهوم القطيعة من البنيوية المعاصرة. وهو منهج لاتاريخي وبالتالي لاماركسي بالرغم من محاولات التوسر صياغته صياغة ماركسية بنيوية. وقبل أن يكتب ماركس «رأس المال» فإنه نقد «الايديولوجية الألمانية»، وتحوَّل عن الهيجليين الشباب، وانتقل من «كارل» إلى «ماركس». لا يوجد تناقض فعلي بين تفسير الحاضر بالماضي أو تفسير الماضي بالحاضر من منظور التَّواصُل والتاريخانية. وإذا كان الحاضر ما هو إلاَّ تراكم للماضي فكيف يفسِّر الحاضر نفسه بنفسه؟ هناك علاقة جدلية بين الماضي والحاضر، وإلاَّ وقعنا في منطق البيضة والدجاجة: أيها أسبق؟ وإذا كان لا بدَّ من الاختيار، ومن منظور ماركسي جديد وتعبيراً عن الواقع المعاش، فإن الحاضر ما هو إلا تراكم للماضي كموروث ثقافي ومكوِّن رئيسي لثقافة الجماهير في غياب الأيديولوجية السياسية [٣٩]. وإن أحد الأسباب الرئيسية للمجتمعات الضيقة هو الموروث الثقافي وراء تصوُّراتها للعالم مثل آراء أهل المدينة الفاضلة ونظرية الفيض في الإلّهيات، وانعكاساتها في الإنسانيات وفي الأخلاقيات وفي الاجتماعيات. وإن الأشعرية كأيديولوجية للسلطة هي التي تمدُّ الحاكم بشرعيته، كما أنَّ التصوف، وهو ايديولوجية الاستسلام التي تحثّ

---

(٣٩) أنظر كتابنا: «التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم»، ص ٩ ـ ١٧.

المحكومين على الطاعة[٤٠]. يمكن تفسير الحاضر بالماضي تاريخياً كما يمكن تفسير الحاضر بنفسه بنيوياً باكتشاف الماضي كأحد مكوناته. صحيح أنه في الماركسية التقليدية كل ظاهرة هي نتاج تاريخها، لذلك عرف المنهج بأنه الحاوي التاريخي. ولكن أن تتحول التاريخانية إلى لفظ سحري يفك أسرار الكون أو تتحوّل في أيدي الباحث إلى معول يهدم به كل شيء ويُقضى به على المعاني المستقلة فشيء آخر! قد تبقى التاريخانية ولكن تتحوَّل إلى مرحلة تاريخية خاصة يمرُّ بها المجتمع، وتتكيف الماركسية طبقاً لها لتصبح ماركسية تاريخانية[٤١]. وفي هذه الحالة تعني التاريخانية مجرَّد المرحلة التاريخية التي يمرُّ بها المجتمع، وليس التاريخ كعقيدة أو مذهب مسبق. وفي نفس الوقت الذي يتم فيه الدفاع عن سيرورة المعرفة يتم أيضاً الدفاع عن بنية العقل من أجل اكتشاف الماضي فيه. فإذا كان المنهج التاريخيُّ قادراً على تتبُّع نشأة الظَّواهر وتطوّرها فإن المنهج البنيوي قادرٌ أيضاً على اكتشاف بنية الفكر وبناء العقل. فلماذا أحادية الطرف إمَّا تاريخانية وإمَّا لا شيء، وهو جدل «الكلُّ أو لا شيء»؟ وفيم كان جهد ألتوسر من أجل صياغة ماركسية بنيوية؟

ويرفض مهدي عامل مفهوم الاستمرارية التاريخية وما يتعلق بها من خصوصية المجتمع القومي حتى ولو كانت في صيغة ماركسية وطنية، إذ يتجدَّد النقض بتكرار المنقوض[٤٢]. ويرفض ديمومة عودة الذات في اختلاف مظاهر الثابت. الثابت الإسلام والمتحرك هو الجيش. الثابت هو المجتمع القومي والمتحرك هو الماركسية

---

(٤٠) أنظر بحثينا «الأيديولوجية والدين» مناقشة كتاب ماكسيم رودنسون عن «الاسلام والرأسمالية»، قضايا معاصرة ح١، ص ١٢٨ - ١٤٦؛ وأيضاً «الدين والرأسمالية» حوار مع ماكس فيبر، ح٢، ص ٢٧١ - ٢٩٤؛ دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٦ - ١٩٧٧.

(٤١) تلك محاولة عبدالله العروي في كتابه «العرب والفكر التاريخي»، دار الحقيقة، بيروت ١٩٧٣.

(٤٢) هذا هو نقد مهدي عامل لأنور عبد الملك، «أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية؟»، الفصل: السابع، «تجدُّد النَّقض في تكرار المنقوض»، ص / ٢٠٩ - ٢٣٣، خاصَّة ص ٢٠٩ - ٢٢٠.

الوطنية. الثابت هو الأستاذ (جاك بيرك)، والمتحرك هو التلميذ (أنور عبد الملك). وهو التصور الذي قامت على أساسه الأبنية القومية في مصر وإيطاليا وفرنسا وألمانيا وانجلترا. إنجلز يضع الدولة فوق الطبقات، ويجعل الجيش أداة تثبيت قومي [٤٣]. وهنا يبدو مهدي عامل أقرب إلى مفهوم الانقطاع منه إلى مفهوم التواصل، وبالتالي فإنه يضحي بالتكوين التاريخي في سبيل البنية السياسية.

ب ـ التخلّف والتقدم. ويرى مهدي عامل أنَّ مفهومي التخلّف والتقدم مرتبطان بتطور القوى المنتجة في علاقاتها مع بنية الإنتاج [٤٤]. وينقد مفاهيم التخلف العلمي ومنطق الوضعية والتخلف السياسي والتخلف الفكري الذي يقف عنده طويلاً. ويحاول مهدي عامل تلخيص النوع الأول من التخلف في شكل قياسٍ يسميه «القياس والنموذج»: فإذا كان التخلف عن باقي الحضارات وإذ كان التقدم في أوروبا وأميركا، فيكون التقدم هو في اتباع النموذج الغربي. ويرى مهدي عامل أنَّ المنطق الوضعي على هذا النحو قد عجز عن تحديد مفهوم الحضارة لأنه اعتبر التخلف صفة ملازمة للمجتمع مع أنه تعبير عن المجتمع الطبقي كما يرى إنجلز. ويرفض نقد الطيب تيزيني لزكي نجيب محمود بأنه وقع أسير الهيجلية وليس الماركسية مما يكشف عن الخلاف بين الأجنحة المختلفة للفرقة الواحدة. وينقد مهدي عامل العقل الوضعي بأن العقلانية التي يدعو إليها إنما هي الرأسمالية والفردية باسم الانسانية. فالمنطق الوضعي هو تضليل إيديولوجي برجوازي، مجرد مظهر عقلاني متحضّر كبديل عن الثورة. وكأن ماركوز لم يربط بين العقل والثورة، وكأن الدعوة إلى العقل والعلم في نهضتنا الحديثة لم تحقق تقدماً ولا ثورة. أما تقليد الغرب فهو تغريب وجعل الغرب الإطار المرجعي الوحيد لكل تقدم ونهضة، هو المركز

---

(٤٣) يرى مهدي عامل أنَّ د. أنور عبد الملك قد تحوَّل عن آرائه الأولى في «مصر، مجتمع عسكري» والذي اعتمد فيه على حصيلة أبحاث زملائه: إبراهيم عامر، وشهدي عطية الشافعي وفوزي جرجس وصبحي وحيدة، في نقد دور الجيش وربطه ببنية علاقات الإنتاج الاستبدادية السابقة على الرأسمالية كما قال ماركس في نمط الإنتاج الآسيوي.

(٤٤) المصدر السابق، ص ٥١ ـ ٥٧.

وغيره الأطراف. وفي ذلك يتساوى المنطق الوضعي والمنهج الجدلي[٤٥]. والسؤال الآن: لماذا يكون إشكال التخلف والتقدم هو منطق الوضعية في خدمة البرجوازية؟ هل نقع جميعاً منذ فجر النهضة العربية بتياراتها الثلاثة: الإصلاحي عند الأفغاني، والعلمي عند شبلي شميل، والليبرالي عند الطهطاوي في هذا المنطق ولخدمة هذه الطبقة؟ وماذا عن الماركسيين الأوائل والأواخر الذين كان يحكمهم أيضا منطق وضعي وكانوا في خدمة البرجوازية؟ ومن منا خرج عن هذا الطوق وكسر الحصار؟ وهل تحدَّثت الوضعية وحدها عن إشكال التخلف والتقدم؟

أما التخلف السياسي فيراه مهدي عامل في كل محاولة لإبقاء المجتمعات الطبقية الحالية مع التقليل من حِدَّة الصراع الطبقي فيها: إما عن طريق تذويب الفوارق بين الطبقات أو عن طريق التحالف والانسجام بين قوى الشعب العامل[٤٦]. وهي بعض المفاهيم الناصرية وإن لم يشرِ مهدي عامل إلى ذلك صراحة. فالتخلف السياسي على هذا النحو هو تمزق للمنطق الوضعي السابق في منطق البرجوازية الصغيرة. وقد أثبتت تجربة مصر فشل ذلك بتكوين الطبقات الجديدة التي سرعان ما تحوَّلت إلى البنية الاجتماعية والاقتصادية للانفتاح بعد اختفاء القيادة الثورية وتحوُّل الثورة إلى ثورة مضادة. التخلُّف السياسي على هذا النحو هو سقوط للفكر في بؤس التبرير الأيديولوجي لسيطرة البرجوازية الكولونيالية! وكيف يكون الانسجام بين الجماعات - وليس الصراع الطبقي - وهو المحرك الأساسي للنهضة؟ إنَّ التخلُّف السياسي بهذا المعنى إنما يقوم على منطق التماثل في حين يقوم الصراع الطبقي على منطق الاختلاف.

ويتوقف مهدي عامل كثيراً لنقض مفهوم التخلُّف الفكري[٤٧]. فالفكر ليس جوهراً؛ والمنطق الغيبي وحده هو الذي يتوهَّم أن الفكر علاقة مستقلة مع نفسه. ليس علاقة الذات بالموضوع علاقة بسيطة بل علاقة معقدة مثل علاقات الإنتاج. لا

(٤٥) هذا هو نقد د. زكي نجيب محمود، المصدر السابق، ص ٢١ - ٣٩.

(٤٦) هذا نقد لخاشع المعاضيدي وعمَّار بوحوش، المصدر السابق، ص ٢٢٠ - ٢٣٣.

(٤٧) هذا نقد أدونيس وشاكر مصطفى وقسطنطين زريق وفؤاد زكريا في أطول فصلين، ص ٦٧ - ١١٦، ص ١١٧ - ١٥٢.

بد إذن أوّلاً من تحديد بنية علاقات الإنتاج! يعتمد التخلّف الفكري أيضاً على فكرة النموذج: فلديه نماذج للتخلف ونماذج للتقدم، والنموذج جوهر غيبي لا وجود له. كما يقوم التخلّف الفكري على منطق الهوية والتماثل وليس على منطق الخلاف والتناقض. يقوم منطق التماثل على أن الماضي هو الحاضر في منطق الفكر الغيبي، وأن الفكر العربي له نموذج هو الغزالي، وأن الفكر السائد في الماضي هو السائد في الحاضر، وأن البنية الأيديولوجية السائدة في الماضي هي السائدة في الحاضر، وأن علاقات الإنتاج الموروثة هي القائمة في الحاضر. كما يظن منطق التخلّف الفكري أن نقد الدين هو البداية وليس الصراع الطبقي ضد الأيديولوجية البرجوايزة المسيطرة، وهي الايديولوجية الكولونيالية، ايديولوجية الطبقات المسيطرة. وعلى هذا النحو يرفض مهدي عامل أن يكون هناك شيء يُسَمّى التخلف الفكري المستقل عن البنية الاجتماعية والتركيب الطبقي للمجتمع مع أنَّ الموروث الثقافي، كما هو الحال في «آراء أهل المدينة الفاضلة» ونظرية الفيض، هو أحد العوامل المؤسسة للبنية الاجتماعية الطبقية الحالية: يقع مهدي عامل في خطأ الردّ أو إرجاع الشيء إلى ما هو أقل منه (Reductionism) أو الخلط بين المستويات أو أحادية الطرف، وتفسير الظواهر المركبة بعامل واحد بسيط تفسيراً آلياً. هذه كلها مشكلة أصولية فقهية: علاقة الفكر بالواقع، الأصل بالفرع، النص بالفعل. ونظراً «لأسباب النزول» والناسخ والمنسوخ فإن الأولوية للواقع على الفكر. ولكن الأصل أيضاً أصول وقواعد ثابتة، أنماط مثالية للسلوك البشري، تراكم التجارب البشرية في رصيد ضخم متواتر. أما نقد الدين فهو المقدمة لنقد المثالية؛ إذ أنَّ المثالية تعقيل للدين لمزيد من التنظير والترشيد ولا يمكن الانتقال إلى نقد المجتمع إلاّ بعد نقد الدين ونقد المثالية، أي التطهّر في «قناة النار». أما اعتبار البرجوازية الكولونيالية الوحيدة المسؤولة عن كل مآسينا فإنها تكون كبش الفداء، المشجب الذي نعلّق عليه كل الأخطاء، سب واحد مثل الله عن المتديّنين، تحويل الموضوع وتبخيره من خصوصية إلى عمومية، ومن محلية بدعوى العالمية.

ويستمر مهدي عامل في نقض مظاهر التخلف الفكري في جوانبه الأساسية والاجتماعية: فيرفض الوراثة في علاقات الإنتاج. فعلاقات الإنتاج السابقة على

الرأسمالية ليست موروثة، وليست هي العلاقات السائدة. ونقض مفهوم السيادة في منطلق الفكر الغيبي أي السيادة باعتبارها الجوهر في ذاته. كما يرفض الانغلاق على الذات وجعل الذات جوهراً مستقلاً له بنيته الخاصّة. وأخيراً يرفض التناقض بين الفرد والجماعة على أساس أنه تناقض وهميٌّ من منطق البرجوازية المسيطرة. والحقيقة أن الأبنية الاقتصادية الموروثة قائمة في الحاضر ليس لأنها موروثة فقط، بل لأن لها ركيزتها الاجتماعية التي تسمح ببقائها. كما أن مفهوم السيادة في البيئات التراثية مرتبط بمركز الكون، بالله وبالسلطان[٤٨]. ويبدو وأن مهدي عامل لا يريد إدخال أي تأويل جديد للماركسية مثل ماركوز مثلاً الذي يعيد الثورة إلى العقل، ويحيل ماركس إلى هيجل من جديد. كما يظل التعارض بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة واقعاً اجتماعياً بصرف النظر عن نوع المجتمعات وأنظمتها السياسية.

ويستمر مهدي عامل في رفض أي مفهوم للتخلف الفكري يقوم على إقامة علاقة بين القديم والجديد، مع أن ليس كل جديد قديماً وليس كل قديم جديداً. كما يرفض العلاقة الخطية بين الماضي والحاضر مع أنها علاقة تبادلية، تأثير الماضي في الحاضر، وقراءة الحاضر نفسه في الماضي. وينقض المفهوم كله بنقض المنطق المثالي الذي يسانده والذي يساعد على تغييب الأسباب المادية وراء التخلّف، ولا يعترف بتاريخانية الظواهر. فالمنطق المثالي لاتاريخاني. ويكشف تناقضات المنطق المثالي المزدوج الذي تصير فيه النظرة اللاتاريخية إلى الماضي نظرة تاريخية، والنظرة التاريخية إلى التراث نظرة لاتاريخية. كما يحاول أن يفسر الإحساس بالاغتراب عند هؤلاء المفكرين الذين ينتسبون للبرجوازية بأنه يعبر عن مأساة التمزق للذي ينتمي بجسمه إلى وطنه، وبعقله إلى أوطان أخرى. وأنَّ الاعلان عن الغربة عن العصر لهو جزء من آلية التضليل في الفهم الهيجلي لحركة التاريخ بعيداً عن طرق الإنتاج المادي وتكوين نظام السلطة وطبيعة العلاقات الاجتماعية. والحقيقة أن تحليل الاغتراب في أعمال هيجل الشاب ونقد الاغتراب الديني عند فيورباخ إنما كانا التمهيد الضروري لنقد المجتمع عند ماركس الفتى، ونقد الاقتصاد السياسي عند ماركس الرجل. وينتهي

(٤٨) أنظر «من الدعاء إلى السلاطين إلى الدفاع عن الشعوب» في «من العقيدة إلى الثورة»، المجلّد الأول. المقدمات النظرية، ص ٧ ـ ٥١، مدبولي، القاهرة ١٩٨٨.

مهدي عامل بإصدار الحكم النهائي علناً: «إن تكون علاقات الإنتاج الرأسمالية في العالم العربي وتكون برجوازياته قد تم في ظل علاقة التبعية البنيوية للامبريالية وبفضل التغلغل الإمبريالي»[٤٩]، مفتاحاً سحرياً يحل كل شيء!

جـ ـ الحداثة والنهضة: وينقد مهدي عامل مفهومي الحداثة والنهضة على أساس أنهما أيضاً من صنع البرجوازية حتى ولو كانت مغلّفة بالماركسية الوطنية: لأن الماركسية الوطنية هي نقيض الماركسية الأُمَمِيَّة، كما أنَّ الماركسية الخصوصية هي نقيض الماركسية العلمية[٥٠]؛ والمفهومات مرتبطان ببعضهما البعض. فلا حداثة بلا نهضة ولا نهضة بلا حداثة. ولكن النهضة أكثر تعبيراً عن المضمون نظراً لرومانسياتها. ومن منا لا يود النهوض؟ وينقض مهدي عامل مفهوم النهضة بأنه الشكل الكولونيالي المميز لسيطرة الأيديولوجيا البرجوازية. هو اختراع من البرجوازية الكولونيالية بدعو فكر عربي جديد! ولا سبيل إلى المقارنة عند مهدي عامل بين هذه النهضة والنهضة الأوروبية التي قامت أساساً على القطيعة المعرفية. إنما قامت النهضة لدينا من أجل التمثل بالبرجوازية الامبريالية على أساس العجز عن التماثل معها. أمّا مشكلة الحداثة فإنها تعبير عن جدل السيد والعبد: فبالآخر يتم تحديث الذات، وبالسيد ينهض العبد. فإذا ما يئست البرجوازية من تجدد نهضتنا اكتفت بالحداثة. وتظل قاصرة عن الوصول من الراديكالية إلى الاشتراكية (عبدالله النديم) ولا تتجاوز الاشتراكية غير العلمية (فرح انطوان، ونقولا حداد).

د ـ التراث: يرى مهدي عامل أنَّ هذه المشكلة فكرية خالصة. وقد كانت معروضة قبل النهضة في مرحلة التغلغل الإمبريالي[٥١]. فالتراث مفهوم وليد من الفكر المعاصر. ولا حل له إلا بوضع الشروط التاريخية لطرح المشكلة وهي العلاقات الجديدة للإنتاج في ظل البرجوازية الجديدة الناهضة والتي استعملته كأداة لها كما

---

(٤٩) «أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية»، ص ـ ٥٨.

(٥٠) «هذا هو نقد أنور عبد الملك» أيضاً، المصدر السابق، ص / ١٦٢ ـ ١٨٦.

(٥١) «هذا رد على د. يمنى العيد في بحثها عن التراث والأصالة والمعاصرة»، المصدر السابق، ص ١٨٧ ـ ١٩٠.

حدث في مصر في ثورة ١٩١٩ . ومع ذلك، يمكن دراسة التراث دراسة علمية من حيث أدوات معرفته ومن حيث وجوده كأداة في أيدي البرجوازية الكولونيالية. التراث من صنع الطريقة، ويعبر عن موقف طبقي. والحقيقة أن التراث القديم إنما نشأ في مرحلة الانتصار عندما كانت الأمة فاتحة، وأرادت أن تواكب فتوحاتها بالعلوم المساندة خاصة صناعة السلاح وعلم الطب كمستلزمات للجيوش. كما أنه ليس وليد الفكر المعاصر، فالذات لا تخلق موضوعها إلاّ وهماً. وله بنيته الخاصة في علومه بصرف النظر عن علاقات الإنتاج. قد يكون أداة قمع كما هو حال الأنظمة الرجعية وقد يكون أداة ثورة كما هو الحال في ثوراتنا المعاصرة في الجزائر والسودان وليبيا والمغرب قد يكون الدين «أفيون الشعب»، وقد يكون «صرخة المضطهدين» صنعته طبقات عدة وليس طبقة واحدة. فهناك تراث السلطة وهناك تراث المعارضة. ويوجد تراث الأشاعرة، ويوجد تراث المعتزلة والخوارج والشيعة. لدينا تراث طاعة أولي الأمر، ولدينا ثورة القرامطة والزَّنج. قراءته هي أدوات معرفته وتوظيفه هو طريقة تحقيقه.

وفي نهاية هذا المحور يعلن مهدي عامل أنَّ كل هذه المشكلات: تراكم الماضي في الحاضر، التخلف والتقدم، الحداثة والنهضة، التراث.. إلخ. إنما هي أدوات البرجوازية المدانة المفلسفة، عميلة خائنة كما تصفها الماركسية. ألا يحتاج ذلك كله إلى مراجعة من داخل الفكر الماركسي وخارجه؟ هل مفهوم البرجوازية ووظيفتها على هذا النحو مفهوم علم وسائل ينطبق على كلّ المجتمعات، أم أنه مفهوم خاص ينطبق على تحليلات ماركس لأوضاع الطبقة المتوسطة، سكان المدن في ألمانيا الصناعية في القرن الماضي؟ هل الطبقة المتوسطة في المجتمعات النامية تشارك في هذه الأوصاف وتؤدّي هذه الوظائف، وتستعمل هذه الأدوات؟ هل هي خائنة عميلة، انتهازية، أنانية أم أنها منبع القيادات الوطنية والتي يناط بها عمليات التحديث (عبدالله العروي) أيضاً باسم الماركسية العربية أو الماركسية التاريخانية أو الماركسية الليبرالية أو ماركسيات القرن العشرين؟ ألا يكن تكييف الماركسية طبقاً لظروف كل عصر وتكوين كل مجتمع؟ وإذا كنا جميعاً برجوازيين: مهدي عامل وإدوارد سعيد وعبد الله العروي والطيب تيزيني وحسين مروة.. إلخ. فما العمل؟ هل أزمة البرجوازيات العربية هي سيطرة قياداتها على حركة التحرُّر الوطني؟ وأين لنا

من حيث هي أزمة هذه المجتمعات في بنياتها القائمة، ليسير في اتجاه آخر هو اتجاه البحث عن أسباب هذه الأزمة في بنية الحضارة العربية نفسها فيرتد بهذا إلى الماضي للبحث عن أسباب علة الحاضر.

ويواجه مهدي عامل ذلك كله بمقولة ماركس «إن الحاضر هو الذي يملك مفتاح الماضي وليس العكس». وهو يستطرد مفسراً - ومعذرة عن الإطالة في الاقتباس - «لأن حركة التاريخ ليست استمراراً أو تواصلاً وتتابعاً، بل هي حركة تقطُّع تترابط فيها أنماط الإنتاج في قفزاتها البنيوية من نمط إلى آخر بشكل يستحيل فيه قراءة نمط الإنتاج الرأسمالي مثلاً في بنية نمط الإنتاج الإقطاعي أو الإستبدادي أو انطلاقاً منها.. إنَّ العلاقة بين هذين النمطين من الإنتاج في الحركة التاريخية للبنية الإجتماعية ليست علاقة استمرارية يتولد فيها الأول تدريجياً من الثاني وبحركة الثاني، بل هي علاقة قَطْع بنيوي، بمعنى أنَّ بين الإثنين اختلافاً بنيوياً هو الاختلاف القائم بين بنية علاقات الإنتاج الرأسمالية وما يقوم عليها من بناء فوقي (كالدولة وأجهزتها ومختلف الأشكال الأيديولوجية للوعي الإجتماعي، من فن وفلسفة ودين وأخلاق وقِيَم وعادات وتربية إلخ...) وبين بنية علاقات الإنتاج الإقطاعية مثلاً أو الاستبدادية، وما يقوم عليها أيضاً من بناء فوقي يتلاءم معها ولا يُفهم إلا في علاقة تلاؤمه البنيوية بها». ويعيد تأكيد هذا المعنى بعد سطور قائلاً «لا شك في أنَّ أشكالاً من الإنتاج سابقة على الإنتاج الرأسمالي لا تزال حاضرة في خاطر البنيات الإجتماعية العربية. إنما هذا لا يبرِّر على الإطلاق إتباع منهج الرجوع هذا في محاولة فهم الحاضر، بل إن استمرار تلك الأشكال السابقة من الإنتاج لا يمكن فهمها بذاتها أو بإرجاعها إلى ما كانت عليه سابقاً حين كانت مسيطِرة، ففهمها في حضورها الآن في المجتمعات العربية ليس ممكناً إلا في علاقتها ببنية علاقات الإنتاج الرأسمالية في هذه المجتمعات» ويعود مهدي عامل ليؤكد «أنَّ الحاضر مفتاح الماضي وليس العكس» ويتضح مغزى هذا التأكيد الملح عندما يستخلص في النهاية أن «الإنطلاق، في فهم الحاضر، من بنية الحاضر نفسه يتضمن فهماً معيناً لحركة التاريخ تتقطع فيه الحركة هذه قياساً على حركة أنماط الإنتاج نفسها، وهو، لهذا، يتضمن أيضاً نهجاً من التحليل يستلزم في محاولة فهم الواقع الإجتماعي في حاضره وفي

كانت هناك كوب نصفها ماء فهل نصفها ممتلىء أن نصفها فارغ؟ هل يكون مجموع الخطأين صواباً؟ هل نمط الإنتاج هو المدخل الوحيد لدراسة أزمة الحضارة العربية إن صحَّت هذه التسمية؟ ولماذا لا يكون هناك مدخلان أو أكثر: منهج فكري خالص، يصف الماهيات المستقلة، ومنهج تاريخي يدرس تكوين البنية الاجتماعية، الأول علم للماهيات، والتالي علم للوقائع؟ هل المدخل الفكري والمدخل الفكري متعارضان[٥٩]؟

٦ ـ ما العيب في: الدولة الوطنية، الوحدة الوطنّية، الجبهة الوطنية، الثقافة الوطنية، الجيش الوطني، القومية، التعدُّدية كحلٍّ للمشكلة الطائفية؟

بالرغم من أن الطائفية هي أحد المحاور الثلاثة الرئيسية في فكر مهدي عامل (باستثناء الشعر) وأكثرها استيعاباً لمؤلفاته إلا أنها أوضح من محور الحضارة العربية وأكثر صراحة وإعلاناً. فبعد مراجعة كل الأدبيات التي كتبت حول الطائفية من شتى التيارات إلا أنها انتهت جميعاً إلى نفس النتائج وهي حزورة الدولة الوطنية القوية، والدولة المركزية التي تبتلع المليشيات، والوحدة الوطنية الممثلة بالجبهة الوطنية وبرنامج العمل الوطني الموحَّد الحاوي للإصلاحات الدستورية، والثقافة الوطنية التي تبدع مفاهيم جديدة مثل المواطن والمجتمع المدني والمساواة أمام القانون والعدالة الاجتماعية، والجيش الوطني عماد الدولة والذي يكون ولاء الأفراد فيه لمجموع الأمة، والقومية التي تنصهر فيها كل الطوائف، والتعدُّدية التي تسمح بالتمايز في العادات والمعتقدات. إلاَّ أن مهدي عامل يرفض كل ذلك ويتهمه بالطوباوية والتوسُّطية والمثالية والبرجوازية التي تبغي البقاء في موضع السلطة وبالرغم من أنَّ الهم الرئيسي له هو حركات التحرُّر الوطني والتي يحاول تنظيرها، إلا أنَّ مفاهيم الدولة الوطنية، والجيش الوطني، والوحدة الوطنية.. إلخ تم استبعادها تماماً من دراسته للطائفية وتحليله لأسباب الحرب الأهلية في لبنان. مع أنها أثبتت نجاحها في

---

(٥٩) «أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية؟» ص ٢١.

الصين وفيتنام وكوبا باسم الماركسية اللينينية، وباسم التحرُّر الوطني في الجزائر، وباسم الإسلام في إيران، وباسم الجبهة الوطنية المتحدة في الفيليبين والسودان وفي فلسطين. لا يفرق مهدي عامل، كما حدث في هجومـه على « الاستشراق » لإدوارد سعيد، بين التناقض الرئيسي والتناقض الثانوي وكأنه لا يعرف المثل الشعبي: « أنا وأخويا على ابن عمّي، وأنا وابن عمّي على الغريب ». وما العيب في الطوباوية وقد يكون المجتمع المتديِّن الذي ينتقل من الدين إلى العقل مثاليّ الفكر؟ فالطـوبـاويـة ليست شراً. إنما تصبح كذلك عندما ينتقل المجتمع من المثالية إلى الواقعية، ومن الميتافيزيقا إلى العلم.

وما العيب في الدولة الوطنية؛ الدولة القوية المركزية كحل للمشكلة الطائفية؟ هل هناك بديل آخر عن ولاء المواطن لوطنه بدلاً من انتساب الطائفي لطائفته؟ ما عيب تدعيم الدولة وتقوية الجيش وإنهاء معاهدة السلام مع إسرائيل كبـديـل عـن تفتيت الدولة وحرب المليشيـات والصلح مع إسرائيـل؟ أليس بـرنـامـج الحركـة الوطنية اللبنانية هو الطريق إلى الدولة الوطنية؟ وإذا ما انقسمت الحركة الوطنية على نفسها (أمل وحزب الله، فتح وأبو موسى، الدروز والشيعة، أمل والفلسطينيون.. إلخ) فإنما يكون ذلك نتيجة للتخلف، أي لمعالجة قضايا الوطن بعقلية طائفية، ومعالجة قضايا التقدم بعقلية متخلِّفة(٦٠).

ولم الهجوم على التوافقية والوسطية كمحاولة لجمع الشمل من أجل وحدة وطنية مرتقبة؟ هل هناك ايديولوجية سياسية لبنانية بديلة قادرة على القيام بذلك؟ هناك معنيان للتوافقية (Eclectism): **الأول**، أخْذُ جزءٍ من كُلٍّ بلا منطق، تركيب مفتعل بين الأجزاء بلا رابط أو هدف، سرعان ما يتفتّت أمام كل جارف. **والثاني**، أعمق، وهو إيجاد قلب لكل الأطراف يجمع شملها ويحقق التآزر في حركاتها، إيجاد كلٍّ يجمع كل الأجزاء من أجل التَّكامُل وتعدُّد الوجوه للشيء الواحد، تقريب وجهات النظر من أجل صياغة برنامج عمل وطني موحَّد، الحـوارين الأطراف لإيجاد عنصر

(٦٠) أنظر بحثنا « مأساة الأحزاب التقدمية في البلاد المتخلِّفة » في: الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ – ١٩٨١ »، الجزء الثامن: اليسار الإسلامـي والوحـدة الوطنيـة، دار ثـابـت، القاهرة ١٩٨٨.

مشترك بين الجميع كما فعل الفارابي «في الجمع بين رأيَي الحكيمين»[٦١].

وما العيب في القومية ذات الطابع التقدمي مثل القومية العربية؟ القومية ضمن المفاهيم الشريرة عند مهدي عامل. فإدوارد سعيد مفكر قومي يفكر بمنطق التماثل القومي وليس بمنطق التناقض الماركسي. وعلى هذا النحو يظل مهدي عامل أسير الماركسية الحرفية التي ظلت إلى الآن عاجزة عن حل مشكلة القوميات في الاتحاد السوفياتي وعن فهم المضمون التقدمي للقومية العربية. يبدو أن مهدي عامل قد ضحَّى بالقومية في سبيل الماركسية كمقدمة للتضحية بالواقع في سبيل النظرية. وما عيب أن يكون إدوارد سعيد قومياً في مواجهة الغرب؟ والإستشراق نفسه تعبير نظري عن القوميات الغربية. فالاستشراق الألماني ألماني، والاستشراق الفرنسي فرنسي، الاستشراق الهولندي هولندي. وما العيب في قومية عربية في مقابل قومية غربية كمرحلة من مراحل التحرُّر الوطني تتلوها مراحل أخرى قد تكون الماركسية كما يبغي مهدي عامل إحداها[٦٢]؟ لقد قامت معظم حركات التحرُّر في العالم الثالث على أساس قومي ذي مضمون اشتراكي تقدُّمي، ولكن الأممية الاشتراكية ظلَّت عاجزة عن التسليم بهذا المعطى التجريبي الجديد[٦٣]. لقد ظلت الحركة الوطنية في فلسطين ببعديها الوطني والقومي قادرة على تثوير الجماهير في الانتفاضة الشعبية

---

(٦١) «في الدولة الطائفية»، الفصل الأول، في نقد الفكر التوافقي ص ١١ ـ ٥٤.

(٦٢) العجب أنه لا توجد إشارة واحدة إلى موقع إدوارد سعيد المتقدم في الثقافة القومية، وهو أحد مؤسّسي «رابطة الجامعية العرب الأمريكيين» AAUG (مع إبراهيم أبو اللغد، وعضو بارز في المجلس الوطني الفلسطيني، والمتحدث الرسمي مع إبراهيم أبو اللغد باسم منظمة التحرير الفلسطينية الممثل الشرعي لشعب فلسطين أمام الإدارة الأميركية.

(٦٣) كان هذا هو سبب الخلاف بين عبد الناصر وخروتشوف إبّان ثورة العراق في يوليو / تموز ١٩٥٨ وسبب إلقاء ناصر خطابه المشهور من دمشق ليرد فيه على اتهامات خروتشوف للقومية العربية بأنها حركة رجعية، وليبيِّن الطابع التقدمي لها. أنظر بحثنا: «الدين والتنمية في مصر» في: «مصر في ربع قرن»، معهد الإنماء العربي، بيروت ١٩٨١؛ ص ١٨٧ ـ ٢٩٨، وأيضاً «الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ ـ ١٩٨١»، الجزء الرابع «الدين والتنمية القومية»، دار ثابت القاهرة، ١٩٨٨.

الأخيرة. كما قامت إسرائيل كدولة باسم القومية اليهودية. وتظل الوطنية اللبنانية قائمة على تصور طبيعي للبنان بناء على الوجدان القومي أكثر من قيامها على المذهب السياسي.

إنما الحل عند مهدي عامل للمشكلة الطائفية والحرب الأهلية في لبنان هو الصراع الطبقي من أجل إرساء قواعد حكم الطبقة العاملة! وأي الحلول إذن أكثر طوباوية: الدولة المركزية والجيش الوطني والجبهة الوطنية والتعدّدية أم حكم الطبقة العاملة؟ أيها أقرب منالاً في القريب العاجل وفي المرحلة الراهنة؟ يظهر الصراع الطبقي دائماً عند مهدي عامل وكأنه مفتاح سحري يمكن به حل جميع الأسرار، أزمة الوطن العربي ككل ومأساة لبنان كجزء. وهو الخيط الدائم وشعاع الضوء الذي يتخلّل جميع مؤلفاته. بل إن الاستشراق لديه إنماهو تعبير عن سيادة الطبقة المستغلة على الطبقات الكادحة في المجتمعات الغربية! وماذا عن الاستشراق في البلدان الاشتراكية التي بها حكم الطبقة العاملة؟ وماذا عن الاستشراق: دوافعه ومناهجه ونتائجه وأحكامه، هل يحكم عليه بهذه السهولة ومن خلال هذا الشعار؟ لقد استمر الاستشراق منذ نشأته في القرن السابع عشر حتى الآن وبلوغه الذروة في القرن الماضي وما ورثه من العلوم الاجتماعية الحديثة خاصة الأنثروبولوجيا الحضاريّة إبان تغير المجتمعات الأوروبية ذاتها من الإقطاع إلى الرأسمالية، ومن الرأسمالية إلى الاشتراكية. هناك إذن عنصر دائم في الاستشراق لا يمكن ردّه إلى البُنى الاجتماعية. ولا يُفرّق مهدي عامل بين الطبقة والوعي الطبقي بحيث يستطيع الباحث الثوري مثل مهدي عامل أو إدوارد سعيد أن يكون في طبقة ويكون وعيه الطبقي في طبقة أخرى. ودون الدخول في معارك نظرية صرفة عن محدِّدات الوعي: هل هي الطبقة أم الوعي الذاتي، أصبحت هذه التفرقة أيضاً وعلى ما هو معروف وشائع من مكتسبات ماركسيات القرن العشرين (٦٤).

٧ ـ هل الأولوية للمذهب النظري العام على الواقع الحي الخاص؟

كان الطابع الغالب على فكر مهدي عامل هو إعطاء الأولوية للمذهب على

(٦٤) G. Luckacs: Histoire et Conscience de classe, trade. K Ayelos, T. Bois, De Minuit, Paris, 1960.

الواقع، وللمنهج على الموضــوع، وللنظـريـة على التجـربـة، وللعـام على الخاص. فالماركسية لديه حقيقة عامة ومطلقة وشاملة بصرف النظر عن أي واقع خاص تتم رؤيته من خلالها. والمنهج العلمي المادي التاريخي هو المنهج الأوحد الذي يمكن تطبيقه في أي موضوع. والماركسية النظرية هي الإطار النظري الأوحد الذي من خلاله تتم رؤية كل الموضوعات الأخرى: ابن خلدون والاستشراق والطائفية والحرب الأهلية اللبنانية والقضية الفلسطينية. ويتضح ذلك حتى في عناوين مؤلفاته التي يغلب عليها تعبيرات مثل «مقدمات نظـريـة»، «النظـريـة في الممارسـة السياسيـة»[٦٥]. يؤكد مهدي عامل في معظم مقدماته لمؤلفاته على هذا الطابع النظري لقراءاته للنصوص[٦٦]. حتى البحث في قضية فلسطين كنموذج للواقع الحي في وجداننا

(٦٥) يمكن تتبُّع هذا الاختيار النظري في مؤلفاته مرتبة زمانياً على النحـو الآتي: «أ ـ أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية»، ١٩٧٤، وهو مراجعة نظرية لأبحاث ندوة الكويت عن أزمة التطوُّر الحضاري العربي؛

ب ـ «النظرية في الممارسة السياسية»، بحث في أسباب الحرب الأهلية في لبنان، ١٩٧٩؛ الهدف من بيان صدق النظرية في التجربة أكثر من دراسة الحرب الأهلية في لبنان.

جـ ـ «مقدمات نظرية لأثر الفكر الاشتراكي في حركة التحـرُّر الوطني»، ١٩٨٠. وواضح أنَّ الأولوية للنظرية على حركة التحرُّر الوطني هنا مرتان: الأولى للمقدمات النظرية والثانية للفكر الإشتراكي.

د ـ «مدخل إلى نقض الفكر الطائفـي، القضيـة الفلسطينيـة في أيـديـولـوجيـة البرجوازية اللبنانية»، ١٩٨٥. والأولوية للنظرية أيضاً هنا مرتان: الأولى نقض الفكر الطائفي، والثانية، الأيديولوجية البرجوازية.

هـ ـ «في علمية الفكر الخلدوني»، ١٩٨٥. وهو دراسة للفكر وليس للواقع.

و ـ «ماركس في استشراق إدوارد سعيد»، ١٩٨٥، وهو دراسة لموضوع النظرية الماركسية في الاستشراق عند إدوارد سعيد.

ز ـ «في الدولة الطائفية»، ١٩٨٦. وهو مراجعـات لأدبيَّـات البرجـوازيـة عـن الطائفية.

(٦٦) يحدِّد مهدي عامل ثلاثة مستويات للقراءة:

أ ـ تمفصل الفكر النظري على السياسي في سيرورة إنتاج الفكر الماركسي في عالمنا العربي. وهي قضية نظرية.

ب ـ أسباب الحرب الأهلية في لبنان، القانون الاجتماعي الـذي يحكم الأحداث.

المعاصر فإن مدخلها هو « النظرية في الممارسة السياسية » . ولا تظهر قضية فلسطين إلا لماماً . والفقرة عن فلسطين وهي : « القضية الفلسطينية كحل للصراع بين الخط البرجوازي القومي والخط الوطني الثوري » إنما تستخدم فيها فلسطين كوسيلة والتحقّق من الصدق النظري كغاية[٦٧] . وحدث نفس الشيء في المؤلف المخصّص للقضية الفلسطينية وهو « مدخل إلى نقض الفكر الطائفي ، القضية الفلسطينية في أيديولوجية البرجوازية اللبنانية » إذ تمت التضحية بالقضية الفلسطينية من أجل الجدل النظري ، فتحوّل الموضوع الحي إلى جدل سياسي ، وضاع الواقع الحي في خصومات أيديولوجية . كما تحوّل النضال اليومي إلى خلافات النظرية[٦٨] . ولم تذكر القضية الفلسطينية إلاّ لماماً مع إحساس المؤلف نفسه بذلك بدليل قوله « عود على بدء في القضية الفلسطينية[٦٩] . كما يتّضح ذلك أكثر في الكتاب النظري الأول « مقدمات نظرية » بحيث تصعب الإجابة على سؤال ، هل هذه ماركسية أم تصوير للوطن العربي والواقع الراهن ؟ هل هذا عموم أم خصوص ؟ ما هو الواقع الذي تنشأ منه هذه النظرية ؟ ما هي التجارب الثورية وراءها ؟ ما مقياس صدقها ؟ هل هي تجارب شخصية للحزب الشيوعي اللبناني خاصة وأن بداياته كانت جزءاً من أدبيات الحزب . بل لا توجد إحالات إلى نظريات من تاريخ الفلسفة أو إلى واقع ثوري تاريخي إلا نادراً[٧٠] .حتى إن الهوامش أيضاً ذات طابع ايديولوجي أو تشير إلى تاريخ عام[٧١] . بل إن القسم الثالث عن « تمرحل » لتاريخ لم يتم »[٧٢] . وعيب النظرية

وهذا يعني أيضاً النظر في البنيوي لا الحدثي أو المصادفي .

ح ـ حاجة معرفية في الفكر النظري إلى وضع جهازه المفهومي على محكّ الواقع التاريخي الملموس . وهذا يعني أيضاً اختيار مفاهيم تمّت صياغتها سلفاً بالرغم من عرضها على الواقع الملموس . النظرية في الممارسة السياسية ، مقدمة الطبعة الثانية ، ص ٣ .

(٦٧) « النظرية في الممارسة السياسية » ، ص ١٠٥ ـ ١٢٨ .

(٦٨) وهذا عكس ما كان يفعله أبو جهاد ، كل البنادق إلى صدر العدو دون الدخول في المعارك النظرية .

(٦٩) « في نقض الفكر الطائفي » ، ص ١٢٠ .

(٧٠) يذكر مثال من لبنان ، وآخر من مصر ، « مقدّمات نظرية » ، ص ٢٧٣ ، ص ٢٧٦ ـ ٢٨٠ .

(٧١) هناك هوامش ثلاثة ذات طابع أيديولوجي : الأوّل عن اللغة ، والثاني عن إعادة صياغة فقرة لتغيير حكم طبقاً للواقع التاريخي دون أن نرى الاثنين معاً ، والثالث عن

أنه قد يتم التعامل معها بأسلوب صوري خالص، يغلب عليه طابع الحجاج مع الخصوم، فيتحوّل الأمر كله إلى جدال ومراء. ولا غرو أن يأتي ذلك من أستاذ متخصّص في الفلسفة، لديه القدرة على العُروض النظرية والبحث النظري. ولماذا ترك الشيء ذاته والحديث عن النظرية وكأنَّ قدر الفيلسوف أن يكون طفلاً يلعب بظلال الأشياء بدلاً من الأشياء ذاتها كما يقول برجسون؟والغريب أن المعروف عن الماركسية لجوءها إلى الواقع الحي وتغيير العالم. وكيف تعطى الأولوية للنظرية على الواقع، والنظرية نفسها عليها خلاف في حين أنَّ الواقع قد لا يكون هناك خلاف عليه؟

بل إن النظرية نفسها تُدفع إلى حدّ الإطلاق. فتصبح الماركسية قادرة على تفسير كل شيء: ابن خلدون من خلال ماركس، وإدوارد سعيد من منظور ماركس، والنهضة العربية في رؤية ماركس، والحرب الأهلية اللبنانية بعيْنَيْ ماركس، والطائفية من خلال ماركس حتى تصبح الوسيلة غاية والغاية وسيلة، والمعرفة موضوعاً والموضوع معرفة. ويصعب الأمر ويزداد تعقيداً عندما تصبح النظرية الواحدة حرفية دون أية تعديلات حدثت فيها بالفعل على مدى مائة عام. يأخذ مهدي عامل موقف الدفاع المطلق عن الماركسية، ويقع في القطعية المذهبية، ويدفعها إلى حدّ الإطلاق. يغيب لديه أي نقد لها أو أي تأويل لأحد جوانبها أو أي تكييف لها طبقاً لظروف العصر ولاختلاف البيئة أو طبقاً لمكوّنات الوطن العربي والمرحلة التاريخية التي يمرُّ بها. فهو حَرْفِيٌّ وليس تحريفياً. وكثيراً ما كان التحريف شرط الإبداع وأحد مظاهره في حين كانت الحرفية عبودية للحرف وإزهاق للروح.

لذلك وقع مهدي عامل أيضاً في ثنائية الخير والشر، الحق والباطل، الصواب والخطأ، الهدى والضلال، الملاك والشيطان، الجنة والنار. الحق مثل الصراع الطبقي

غرامشي؛ المصدر السابق، ص١٩٧، ص٢٣٧. وهناك هوامش أخرى تميل إلى ثورة اكتوبر الكبرى بين الحين والآخر، وإلى التجارب الغربية في فرنسا والرأسمالية الأوروبية وإلى بعض المراجع مثل شارل بتلهايم الهند المستقلة دون مكان معين فيه، نفس المصدر ص ٢٧٤، ص ٢٨٢، ص ١٨٥، ص ٢٩٢: ولكن تظلُّ معظم الهوامش نظرية صرفة عن تكوين الطبقة مثل ص ٣٠٠، ص ٣٢٣، ص ٣٥٦ - ٣٦٤.

(٧٢) القسم الأول في التناقض، والثاني في نمط الإنتاج الكولونيالي.

ونمط الإنتاج الكولونيالي، والشرّ مثل البرجوازية والقومية، والدولة الوطنية، والتعددية، وإشكاليات التزلق والتقدم والحداثة والنهضة، والتراث والتجديد.. إلخ. فالناس صنفان: مؤمن وكافر، ماركسيّ وبرجوازي. لذلك يخاطر مهدي عامل بالوقوع في نوع من الطائفية الفكرية والحرب الأهلية النظرية بتكفير كل النظريات وتخوين كل المداخل النظرية إلاّ واحداً. وبالتالي يعيش فيه حديث الفرقة الناجية الذي يجعل فرق الأمة هالكة في النار إلا واحدة.

لذلك يبدو مهدي عامل ماركسياً سلفياً لا فرق بينه وبين الإسلامي السلفي. لا فرق بين من قال: «قال ماركس»، ومن قال «قال ابن تيمية». كلاهما أحادي الطرف، الحق في جانبه والباطل عند الآخرين. يرفض الحوار والتعدّد، ويعطي الأولوية للنّص على الواقع. يردّ مهدي عامل على السلفية بسلفية مضادّة، وعلى أحادية الطرف بأحادية مضادّة، وتغيب التعددية، درس أصول الفقه القديم؛ الحق النظر متعدّد، والممارسة العملية واحدة[٧٣]. ومن ثم يكون مهدي عامل معاصراً لنا. قد يُغري مهدي عامل الواقع العربي المعاصر في فقره النظري، ولكنه يمدُّه بشعارات وكليشيهات ومفاتيح سحرية تفسر مغاليق الكون مثل التناقض، والصراع الطبقي، ونمط الإنتاج الكولونيالي. كما تمد الحركة السلفية واقعنا أيضاً بشعارات أخرى مثل الايمان، والشريعة، والحاكمية. كلاهما لا يرى إلاّ حلاً واحداً: الماركسية هي البديل، والإسلام هو الحل. كلاهما كلام في أي موضوع وينطبق على كل شيء وعلى لا شيء. المجتمع البرجوازي هو الجاهلية، ومجتمع الكفر هو نمط الإنتاج الكولونيالي.

ولطالما فَنّدَ مهدي عامل منطق التماثل مدافعاً عن منطق التناقض. ولكن يبدو أنه وقع أيضاً في منطق التماثل: تماثل الفكر مع نفسه، تماثل المذهب مع نفسه. ولطالما نقد مهدي عامل الهيجلية، والجوهر الروحي، والذات. ولكن يبدو أيضاً أنه وقع فيما كان يُفَنّدُهُ. فالماركسية لديه هي هذا الجوهر الروحي الثابت، هذه الذات المستقلّة، هذا الإله المتعالي الذي ليس كمثله شيء.

---

(٧٣) أنظر «الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١»، الجزء الثامن: اليسار الإسلامي والوحدة الوطنية، وأيضاً «ماذا يعني اليسار الإسلامي؟» في مجلة اليسار الإسلامي، العدد الأول، القاهرة، ١٩٨٠.

د. صلاح قنصوه

المشروع العلمي والنقد الفلسفي في التراث الماركسي

تنطلق هذه المحاولة مما يسميه «مهدي عامل» بنقد الماركسية بمعنى نفي صفة الإطلاق عن الماركسية، وهو نفي لا يجعل الماركسية باطلة في نظره، بل يجعل «الإيمان» بها باطلاً وبالتالي فهو نقد لتمذهبها.

فالماركسية لديه «نظرية علمية» وليست مذهباً جامداً. لذلك يفشل الماركسيون العقائديون في إنتاج نظرية علمية، أي ماركسية في حركة التحرر الوطني، لأن الإنطلاق من الماركسية كعقيدة نهائية يهدمها كنظرية علمية مشروطة بحوار النظري، التجريبي، ولا يبقى للماركسي العقائدي، مثل أي عقائدي آخر، إلا خيار تطبيق العقيدة على الواقع التجريبي. وهو تطبيق محكوم عليه بالاخفاق، لأن تطبيق الفكر المتكوّن، كما يقول، على الواقع الجديد لا يمكن أن يؤدي إلى معرفة، بل إلى إدخاله قسراً في قوالب الفكر المتكوّن المحددة «فإما أن تكون نتيجة عملية التطبيق صَهراً للواقع التاريخي الجديد في قوالب الفكر المتكوّن وتماثلاً معه، وبذلك تكون قد انعدمت صيغة الجِدّة الرئيسية في هذا الواقع، ونكون قد أنتجنا جهلاً له لا معرفةً، وإما أن تتفكك بنية الفكر المتكوّن تحت تأثير رفض الواقع الجديد لها

فتكون نتيجة علميتنا أن أثبتنا عكس ما نريد إثباته». (مقدمات نظرية، الجزء ص ١٩٧ - ١٩٨).

فالماركسية، عنده، بوصفها نظرية علمية تتناقض مع «نظرية التطبيق» ولا تصلح من ثم لكل زمان ومكان. ففكر ماركس نظر ناقد في نظام الإنتاج الرأسمالي، أي أنه فكر غربي، أي فكر تفهّم في حركة بنائه وتكامله واقعاً تاريخياً معيناً هو الواقع الرأسمالي الغربي. (المرجع السابق ص ١٩٧ - ٢٠٠).

والنظرية العلمية الماركسية من وجهة نظر «مهدي عامل» نظرية في التاريخ الإجتماعي، فالعلم الذي يقصده هو التاريخ الذي هو بعين العلم الإجتماعي، فالعمران بحسب مصطلح ابن خلدون هو موضوع علم التاريخ (في علمية الفكر الخلدوني، ص ١٨، ص ٣٠). ومعيار التمييز بين ما هو علمي وما ليس بعلم هو الإختلاف في المنهج (السابق ص ٧٤). والنظرية العلمية نسبية لأن علميتها قائمة على الحدود التي ترسمها شروطها التاريخية المادية. (السابق، ص ١٢٤). ومن ثم فالعلاقة بين ماركس وابن خلدون علاقة تاريخية يتحدد فيها الفكر الماركسي كنقد للفكر الخلدوني، فبالنقد تتحدد علمية الفكر، وتتقدم المعرفة (السابق ١٢٦).

ويفسر «مهدي عامل» غياب المفهوم الإقتصادي عند ابن خلدون لاستحالة التقاطه في المجتمع قبل الرأسمالي لأن استيعاب «الإقتصادي» مشروط بتكون نمط الإنتاج الرأسمالي وسيطرته الذي واجهه ماركس (السابق ص ١٢٣ - ١٢٥).

من هنا يمكن أن نستنتج، ونحن رهن النظرية العلمية، أن نظرية ماركس العلمية، يمكن أن تتجاوزها إذا ما تغير السياق الرأسمالي، وهو استنتاج لم يصرّح به «مهدي عامل».

عند هذا المفترق يمكننا أن نمضي في مغامرتنا لتصنيف التراث الماركسي، فليس من الإنصاف أن تُستوعَب الماركسية بكاملها داخل النظرية العلمية، والواقع أن التسمية: «ماركسية لها وضع أكاديمي ونضالي خاص مما يجعلها تسمية مراوغة تثير بعض الحيرة والإضطراب لأنها تنتمي إلى شخص تاريخي توفي عام ١٨٨٣. فالتراث الماركسي، أو الماركسية، هي أعمال شخصية فذة عبقرية قبل أن تغترب وتستقل عن أوضاعه ومواقفه المحددة بالزمان والمكان، في مذهب يعامل كما لو كان مقدراً من

قبل تاريخ معلوم يكمل به المذهب وتتم النعمة، بعد أن كان له، قبل هذا التاريخ أن يعّدل أو يغير أو ينسخ، بحسب التعبير اللاهوتي، آراءه ومواقفه.

والهدف من اقتراحنا بتصنيف التراث الماركسي ليس نوعاً من إعادة القراءة، أو التقدير، بل افتتاح للحظة التالية للعمل أو البحث، فهو تصنيف إيجابي حافز ربما يقوم بديلاً عن المناقشات والقراءات الجديدة التي تشبه مساجلات علم الكلام أو اللاهوت التي تنطلق من نفس النصوص لتلائم أو تبرر توجهات متعارضة.

ويعتمد تصنيفنا على رفض هيمنة معايير مجال معين على سائر المجالات. فنحن نفترض أن التراث الماركسي لا ينتمي إلى مجال واحد أو مستوى بعينه، بل يضم الفلسفة، والعلم، والأيديولوجية.

فأما الفلسفة: فهي نظرة كلية، وموقف شامل واتجاه عام. وهي ليست وعاء يضم كافة العلوم الطبيعية والإنسانية الذي يمكن أن تفرغه التخصصات أو حزمة من المعارف التي لا تلبث أن ينفرط عقدها إلى علوم محددة، ولكن يظل لها موضوعاتها الخاصة مثل الوجود والعالم والواقع والإنسان والمعرفة والقيم... الخ التي لا تصلح أن تكون موضوعاً لعلوم متخصصة.

وتنشأ العمومية أو الكلية والشمول من جهتين، جهة الموضوع العام نفسه، أو أسلوب تناول الموضوعات الجزئية التي يمكن أن تكون مادة أو مضموناً للفلسفة بشرط أن تُدْرَس في شمولها وتدرج في نسق شامل.

فمهمتها هي استيعاب أو استرداد ما هو عيني واقعي مباشر، ولكن عن طريق ما هو مجرد وكلي وشامل.

والنسق (أي المذهب) الفلسفي لا يظل مغلقاً على نفسه، بل ثمة أفق متحرك أمام الفيلسوف هو الذي تتحدد المشكلات الفلسفية وفقاً لحركته. فالمشروعية الفلسفية للمشكلات تتحول وتتجدد دوماً، والمشكلة، أية مشكلة، « تصير » مشكلة فلسفية لأن طائفة من الأسئلة، ما تزال تتجمع وتتشابك ملحة في طلب الجواب أو الحل. ولا ريب أن هذه الاسئلة تعبير عن حاجات ومطالب عملية وفكرية حثت عليها أو أنتجتها أوضاع ثقافية مادية وروحية جديدة.

وتصوغ الفلسفة آراءها فيما يشبه «الافتراضات» الواسعة التي لا تقبل من صحتها أو كذبها على نحو مباشر لاتساع موضوعاتها وقضاياها.

وكل عبارة عامة لا تتعلق مباشرة بتخصيص معين أو علم بعينه هي عبارة فلسفية مهما يبدو من سذاجتها وألفتها. ولكن شرطي احتوائـها في الفلسفة الرفيعة المستوى هما: الإتساق، أي عدم التناقض مع غيرهما من العبارات، والنسقية أي قبولها للإندماج مع غيرها من عبارات في نسق يحدد علاقات معينة بين عناصره ووحداته.

والفلسفة منحازة، غير أن العلاقة بين الوعي الفسلفي والواقع المباشر ليست علاقة شفافة، لأنها تطرح مشكلاتها في نطاق أعم فئـات التصنيف (أي المقولات) مثل الكون، والوجود والمعرفة وغيرها. كما أن هذا الطرح قد اكتسب استقلالاً نسبياً عبر تاريخ طويل من إثارة المشكلات واقتراح إجاباتها وحلولها، على الوجه الذي أتاح لها أن تُصنَّف في مذاهب ونزعات.

فالفلسفة إذن نظرة شاملة تنطوي على منطق عام صالح للتجريد والتركيب النسقي. وعلى هذا النحو، فإن مذاهبها، رغم عدم اعتراف أصحابها بذلك، تمثـل نوعاً من الإتساق والإستنباط (مثل الرياضيات إلى حدما) لها مقدماتها العامة التي تترتب عليها نتائـج متعددة في فروعها المـختلفة.

وهي بذلك تتميز تماماً عن العلوم الطبيعية والانسانية.

ولم يكن لنا أن نزعم ذَلك إلا بعد أن حققت العلوم استقلالها الخاص عن الفلسفة منذ منتصف القرن الماضي على نحو التقريب.

هنا يمكن النظر في قضية قلب ماركس لهيجل. أعتقد أن ما صنعه ماركس هو استخلاص «منطقه» الجدلي من هيغل،ولكن ليس بالمعنى الذي يستعمل فيه هيغل مصطلح المنطق لأنه عنده أكثر من المنطق لأنه مذهب ويعبر عن محتوى مفهومي.

أما ما أعنيه بالمنطق، فهو أشد الجوانب النظرية تجريداً، وأكثر قواعد الإستدلال عمومية ولكن دون محتوى معين، فهو إطار فارغ يختلف هدفه عن هدف المنهج، فبينما يهدف المنطق إلى العرض والبرهان، يستهدف المنهج الإكتشاف، لأنه خطوات لها مسار معين يؤدي إلى محتوى معرفي ليس متضمناً في المقدمات.

وما يسمى بالمنهج الفلسفي، كالجدلي الهيجلي، أوالتحليلي، أو الفنومنولوجي، أو البنيوي، ليس منهجاً خاصاً، بل هو منحى، تختلط فيه الخطوات والمسار والنتائـج

الأخيرة (أي المنهج) بوجهة نظر مسبقة صريحة منذ البداية، وهي التي يعلنها المذهب الفلسفي في مقدمات نسقه الاستنباطي الذي يتخفى في رداء التقرير المعـرفي والعرض الوقائـعي.

فما يسمى بالمنهج الفلسفي هو طريقة التعامل مع مفردات النسق الاستنباطي ومفاهيمه الخاصة وتحديد العلاقات بينها.

وبالتالي يختلف عن المنطق الذي هو أكثر القوالب تجريداً وشمولاً وعمومية، لأنه إطار فارغ معد للإمتلاء سواء في الفلسفة أوالعلم أو الحياة اليومية بوصفه أنماطاً للإستدلال وقواعد التحويل من المقدمات إلى النتائـج. فما أخذه ماركس من هيجل هو المنطق الذي يصنع قطيعة كاملة مع منطق أرسطو.

وحينئـذ يمكن تصحيح التفسير المشهور بأن ماركس قد أخذ عن هيجل النواة العقلية ونزعها عن الغلاف الوهمي، وهي التي فسرها «ألـتوسير» بأنها فكرة الجدلية أي «العملية دون فاعل أو ذات» فلو أخذنا هذه العبارة على وجهها المباشر فقد تدخلنا في بنيوية وضعية تقدم محتوى معرفياً محدداً. ولعل الأفضل أن نعد هذا هو المنطق لأنه مجرد ويستعبد الذات اوالفاعل بحكـم التعريف الذي أسلفناه.

أما العلم، فيختلف عن الفلسفة في أنه المشروع الوحيد الذي يتيح الإتفاق في وجهات النظر إلى موضوع الدراسة عن طريق الإتفاق فيما يؤديه الباحثون المختلفـون من إجراءات فهو الإتفاق على الطريقة التي تناقش بها الخلافات كي تحسمها كلما كان ذلك متيسراً.

فهو إذن منهج ينتج محتوى معرفياً وشرطه إمكان تحقق الموضوعية على أن يكون معناها: مايمكن الاشتراك في انجازه، أو سلوك نفس الطريق لبلوغ نتائـجه، أي هي ما يؤسس خلال العمل المتفق عليه بين الباحثين، وهذا هو ما نجده في النموذج الناجح للعلوم الطبيعية.

وتتحقق الموضوعية بشرطين:

(١) التساوق أو التوافق المنهجي، وهي إمكان رد المنـاهج المختلفة حاليـاً (في العلوم الإجتماعية) وقابليتها للترجمة إلى خطوات وإجراءات يمكن أن يؤديها أي باحث مهما أنكر المنحى الذي يقترح تلك المناهج أو أقره.

(٢) التكافؤ القياسي الذي يعني الإتفاق على التعريفات الإجرائيـة للمؤشرات الخاصة بالمفاهيم بحيث يمكن أن ننسبها إلى مقام مشترك يتيح المقارنة الدقيقة على أساس القياس بنفس الوحدات، وعلى هذا الوجه ينتج المنهج نتائـج نظرية يتجاوز بعضها البعض بحيث ينتقل العلم من مرحلة إلى أخرى ولا تتحول نظرياته إلى عقائـد أو مذاهب ترتبط بأسماء أصحابها.

ينبغي إذن أن نميز في التراث الماركسي بين ما هوعلمي وما هو فلسفي، فالفلسفي لأنه شديد العمومية بينما العلم سريع التطور وتنقلب معارفه من فترة لأخرى. ودَمْـج الفلسفة بالعلم فيما يسمى بالفلسفة العلمية مخاطرة بالفلسفة والعلم معاً بحيث تفرض على العلم أن يتريث في تطوره بحيث تلائـم خطواته. قضبان الفلسفة وإلا خرج عن الخط المرسوم الذي وضع تصميمه في مرحلة سابقة، وحسب العلم أن ينصرف إلى مجموعة من الإجتهادات والتأويلات التي تدور حول النصوص الأصلية للموتى العظام.

لذلك نجد كثيراً من القراءات الجديدة لماركس، لكي، تواصل نظريته العلمية، ولا أقول فلسفته، حياتها مع المعطيات والوقائع الجديدة التي لم تعد تلائمها، بدلاً من تجاوزها علمياً.

وهناك نص موجـز محكـم لماركس في مقدمته للطبعة الثانية للمجلد الأول لرأس المال، قد يلقي ضوءا على ما أود الدفاع عنه:

«بعد التقاط المادي بالتفصيل، وتحليل الأشكال المـختلفة للتطور، وتتبع ارتباطاتها الداخلية، فبهذا وحده يمكن للحركة الفعلية أن توصف على نحو ملائـم. فإذا نجحنا في ذلك، أي إذا انعكست حياة موضوع بحثنا بشكل مثالي في المرآة، فإنه يبدو وكأننا كنا نملك من قبل مجرد بناء قَبْلي».

يتبين في هذا النص مستويان: الأول هو مستوى منهج البحث، والثاني مستوى طريقة العرض وهذا الثاني هو الذي يوهم بوجود نموذج جاهز وسابق للمعرفة وصالح بالتالي لكل زمان ومكان.

فهنا تبدأ فيما تبدأ الدوجماطيقية والخلط بين الفلسفة والعلم، ومن ثم إعادة القراءة مثلما يحدث لماركس ولابن خلدون.

وقد تصلح هذه القراءات الجديدة في الفلسفة أو تاريخ العلم وليس العلم نفسه، ان مجال إنتاج المعرفة الجديدة، لأنه في حاجة إلى إعادة قراءة بمعنى المراجعة والنقد، وليس إعادة بناء الفكر السابق ليلائم جديداً لم يكن متاحاً له في زمنه والتعامل معه.

ومهما يكن من أمر، فإن التوحد أو المزج بين دوري الفلسفة والعلم لا بد أن ينزلق بالتراث الفلسفي إلى التحول إلى لاهوت عصري، وهذا هو ما تصنعه «الفلسفة العلمية» لأنها تلفق بين وظيفتين متباينتين تلفيقاً قد يقع في نهاية الأمر إلى أن نُبطِل الواحدة مفعول الأخرى. فما يوصف بالفلسفة العلمية «يحاول أن يحتفظ بوظيفة الفلسفة كمجال يمكن أن يستمر ويدوم ما دامت إطاراً شاملاً من الإفتراضات (وليس الفروض) والتوجيهات النظرية والمنهجية التي لا تستوجب تحققاً مباشراً يكشف في المدى القصير صحتها أو بطلانها. وفي نفس الوقت تحاول أن تتدثر برداء العلم وتتشبث بطابعه التقريبي المتطور الذي يسمح لنظرياته وقوانينه أن تتجاوز بعضها لكي تبلغ صيغاً أكثر عمومية وأشد استيعاباً لحالات متعددة متجددة.

ولكن الفلسفة التي تزعُم أنها علم في الوقت نفسه تفسد الأمرين معاً. فهي بوصفها فلسفة تعجز عن تقديم تجريد وتعميم مشروع لأنها أثقلت خطوها وضيقت شمولها بتعلقها بصحة نظرية أو نظريات علمية معينة نجحت في عصرها، أو بارتهانها بقوانين محددة، أو التزامها الصارم بأدوات أو قواعد منهجية كانت وعلى العلماء أن يصوغوا نتائجهم بحيث تتسق مع تأويلات الجهات العليا.

وإسقاط المشروعية عن «الفلسفة العلمية» لا يعني فصلاً تعسفياً بين الفلسفة والعلم تحملنا عليه اعتبارات مدرسية وأكاديمية، أو تغرينا به الدعاوي الرائجة عن التخصص. ولكنها دعوة إلى تجلية العلاقة بين الفيلسوف والعلم، حتى لا يكون محكّنا في الاختيار بين النظريات العلمية معتمداً فحسب على المطالبة مع المحتوى النظري العلمي الذي بلغه صاحب النسق الفلسفي في عصره، فالفصل بين الفلسفة والعلم إنما يفضي إلى إعادة الوصل بينهما على مستويات أعلى تسمح بالتجاوز المستمر والانفتاح المتبادل.

وإذا كان ماركس قد أعلن يوماً في بواكير إنتاجه أنه لا يعترف بعلم سوى التاريخ، فقد كان ذلك بمثابة مجاز فلسفي، وموقف أيديولوجي من المحتويات المعرفية التي قدَّمها «علم» الإقتصاد السياسي في عصره، وكذلك علم الإجتماع عند أوجست كونت، ومن هنا كان رفضه لكليهما.

ولذلك لا يمكن أن نعد «المادية التاريخية» بديلاً عن علم الإجتماع الآن، ففيها جوانب تنتمي إلى فلسفة التاريخ، ويبقى لها ما يصلح للبقاء كنظرية علمية ريثما يلحقها التجاوز فتدخل تاريخ العلم.

ويظل للعمل دوره الخاص بالنسبة للعلم من حيث هو نقد دائم له، وطرحٌ لإشكالياتٍ جديدة، كما أن العلم يؤثر في تطويره على المدى البعيد لأنه بنقلاته الثورية يفضي إلى إعادة النظر في طرح المشكلات الفلسفية، على النحو الذي يكون فيه عاملاً حاسماً في تقسيم تاريخ الفلسفة إلى عصور متميـزة.

وقد يصلح ما أسلفنا اقتراحة في محاولة التفرقة والتصنيف على مستوى البحث المدقق، ولكنه ليس ضرورياً، لطبقة العمال في مواقف الحياة واتخاذ القرارات، فهنا تتشابك الفلسفة والعلم وغيرهما دون تمييـز.

د. صادق جلال العظم

دفاعا عن التقدم

مهداة إلى معنى مهدي عامل

قد تفصل هوة هائلة من الاغتراب الفكري والروحي والجسدي بين «الفيلسوف» العربي الفاعل والمعاصر وبين السلطات الحاكمة وسياساتها في أية دولة من الدول العربية اليوم. لكن هذه الهوة الاغترابية ذاتها تتلاشى عموماً عندما نمعن النظر بالصلة العضوية العميقة التي تربط هذا «الفيلسوف»، عقلياً وروحياً وجسدياً، بالأزمة الحضارية المتفاقمة والمعضلات الاجتماعية المتصاعدة حدة، التي تعاني منها الأمة، والتي يتخبط فيها الوطن، والتي تُصلّب عليها احتمالات المستقبل. قلق فلاسفتنا ومثقفينا وشعرائنا الوجودي والمصيري والعميق على هذا الانسداد التاريخي العربي -أو ما يبدو أنه انسداد تاريخي- وأمامه ماثل للعيان ولا يحتاج إلى كبير توثيق أو إثبات، وبخاصة منذ الهزيمة القومية والحضارية الكبرى التي وقعت عام ١٩٦٧. ويوجد اتفاق واسع اليوم أن من علامات هذه الأزمة ومن سمات هذا الانسداد البروز الحاد مجدداً، في تعبيرنا الفكري والثقافي والفلسفي، لهموم

وقضايا من النوع التالي: الحداثة والتراث، الأصالة والمعاصرة، التقليد والتجديد، التقدم والتخلف، التبعية والاستقلال، العلم والايديولوجيا، العالمية والخصوصية، الدين والعلمانية، العقل والايمان.

هنا اسمحوا لي أن أعبّر عن رأي شخصي: قناعتي هي أن من خصائص الأزمة العامّة المستحكمة في الحياة العربية الراهنة وأعراضها صعود وانتشار وهيمنة تيارات فكرية ارتدادية لا عقلانية تتناول فكرياً وفلسفياً جميع المسائل التي ذكرتها أعلاه من مواقع العداء للعقل وللتقدم وللعلم. في الواقع تقوم بعض هذه التيارات، عن وعي تام، بالتنظير الفلسفي والفكري العام لنوع من اللاعقلانية القروسطية السابقة على الحداثة في حياتنا باستخدام ذكي أحياناً وغير ذكي في أحيان أخرى، لآخر ما أنتجته اللاعقلانية الأوروبية في مرحلة ما بعد الحداثة من أدوات فكرية ومفاهيم فلسفية وتصورات نظرية. وبما أنه ليس في مقدوري الآن التوسع في بحث المشكلات المتعددة والمتنوعة التي تنطوي عليها هذه الأطروحة، سأكتفي بالإشارة السريعة إلى أمثلة مستمدة من المسائل التي أحصيتها أعلاه وعلى رأسها مسألة التقدم التي احتلت مركزاً ممتازاً على الدوام (كمسألة فكرية ـ فلسفية وحضارية ـ عملية) في ما اصطلحنا على تسميته بالوعي النهضوي وتعبيراته وامتداداته في تاريخنا القريب.

إن أول ما يلفت النظر في هذا المقام بروز طروحات فكرية من النوع الذي بدلاً من أن يعمل على تعميق فهمنا وتشخيصنا للمعضلات التي تنطوي عليها مسألة التقدم، نجده يعمل على نفسها من الأساس، أي يعمل عملياً على إنكار وجود المسألة والمشكلة أصلاً وبخاصة على المدى الاستراتيجي البعيد. على سبيل المثال نشر أستاذنا الكبير في الفلسفة أنطون مقدسي مؤخراً دراسة تحمل العنوان التساؤلي التالي: «هل التقدم مفهوم برجوازي»[1] ولنلاحظ هنا النقاط التالية بالنسبة لهذا النوع من الطرح للمسألة:

أولاً، إذا كان التقدم مفهوماً برجوازياً فهذا يعني مباشرة أن التخلف أيضاً ـ أي

---

(١) مجلة «الوحدة» العدد ٢٢ ـ ٢٣، تموز (يوليو) ١٩٨٢، ص ٦ ـ ١٧.

التخلف الذي نعاني منه أيما معاناة- هو مفهوم برجوازي ليس إلا. لأن التقدم لا يفهم إلا نسبة إلى شيء آخر اسمه التخلف أو التأخر أو الانحطاط والعكس بالعكس.

ثانياً، يقع التركيـز هنا على «مفهوم» التقدم، أي على فكرة التقدم وليس على واقعة التقدم بحدّ ذاتها والمستقلة عن الفكرة والمفهوم. والشيء ذاته يصح بالنسبة لمفهوم التخلف وينطبق عليه.

ثالثاً، ربط التقدم والتخلف حصراً بطبقة اجتماعية معيّنة، وبتحديد أكبر بالبرجوازية الأوروبية الصاعدة في القرن الثامن عشر التي قدمت بالفعل أول صياغة واضحة ومتماسكة لنظرية التقدم والتخلف في تاريخ البشرية.

الجواب الذي قدّمه أنطون مقدسي على السؤال المطروح في عنوان دراسته يقول: نعم، التقدم مفهوم برجوازي أوروبي. واستنتج بالتالي أن التخلف هو كذلك أيضاً. ويثير هذا الجواب بدوره أسئـلة من النوع التالي: ماذا عن التقدم والتخلّف قبل القرن الثامن عشر وقبل صياغة البرجوازية الأوروبية، في ذلك القرن، لنظرية التقدم والتخلف؟ هل إن مفاهيم مثل التقدم والتخلف، النمو والتأخر. إلخ هي مفاهيم نظرية كلية ذات مضمون علمي موضوعي بحيث لا تعتمد في صدقها التقريبي وسلامتها النسبية على العصر الذي نشأت فيه أو على هوية المفكر الذي اكتشفها وصاغها أو على الطبقة التي استخدمتها، شأنها في ذلك شأن المفاهيم العلمية الأخرى، أم أنه لا قيمة موضوعية كلية لهذه المفاهيم، وليس لها أي مضمون علمي بحيث تبقى مصداقيتها نسبية إلى عصرها ومرحلتها فقط لا غير وبخاصة بالنسبة للطبقة البرجوازية الأوروبية التي ابتدعتها وصاغتها واستخدمتها؟ إن الجواب الإجمالي الذي أخذ يشق طريقه في بعض أوساط الفكر العربي الفلسفي -السياسي الفاعل حالياً يقول التالي: التقدم والتخلف، النمو والتأخر هي بالفعل مفاهيم برجوازية ذات مضمون ايديولوجي مـحض ولا قيمة علمية أو موضوعية مستقلة لها وهذا هو الميل العام والضمني لدراسة أنطون مقدسي. أو بعبارة أكثر صراحة يقول دعاة هذا التوجه: لا يوجد تقدم ولا تخلف، بل الموجود هو أنساق حضارية وثقافية معيّنة متجاورة، متصارعة أحياناً ومتهادنة في أحيان أخرى، وكل كلام عن

تقدم نسق على نسق آخر أو تخلفه عنه هو لغو وغير دقيق. أي هناك نسق حضاري ثقافي روسي، مثلاً، ونسق أوروبي غربي ونسق صيني ونسق عربي ـ اسلامي إلى آخره. وكل نسق من هذه الأنساق متماسك داخلياً، له قانون نموه الذاتي، ويحمل معه معارفه وعلومه الخاصة، ولا يجوز نقل مفاهيم أنتجها نسق معيّن في مرحلة من مراحل حياته (مثل مفاهيم التقدم والتخلّف وما شابهها مما أنتجه النسق الأوروبي ـ الغربي في القرن الثامن عشر) واستخدامها لفهم حياة أي من الأنساق الأخرى، أو إطلاق الأحكام المقارنة التي تقول بتقدم نسق على الأنساق الأخرى أو تخلفه عنها.

ولا يؤدي هذا الموقف العدمي إلى نسف كل ما له علاقة بالتقدم والتخلف من أساسه فحسب، بل يجعل أيضاً كل مسألة الصراع بين حركات التحرر الوطني والامبريالية بلا أساس نظري، أو مضمون موضوعي، أي يجعلها لا أكثر من لغو ايديولوجي مستورد من نسق آخر هو النسق الأوروبي ـ الغربي. وبما أن مسألة الصراع بين حركات التحرر والامبريالية مسألة عابرة للأنساق وتفترض اختراق الأنساق بعضها للبعض الآخر لا بدّ من التخلص منها وفقاً لهذا المنطق العدمي. وبما أن مسألة الصراع مع الامبريالية تحمل مضامين ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالتقدم وبالتغلب على التخلف والتبعية، لا بدّ من استبعادها أيضاً على اعتبار أن مفاهيم مثل التقدم والتخلف نسبيةٌ نسبيةً مطلقةً إلى قرن معين وطبقة معينة بنسق حضاري معين. من هنا هذا الميل الذي نلحظه حالياً في التأكيد على المواجهة بين ما يسمونه بالأنساق المستكبرة عالمياً، مثل الولايات المتحدة الأميركية والاتحاد السوفياتي، وبين الأنساق المستضعفة عالمياً، بين الأنساق الشيطانية دولياً والأنساق الرحمانية كونياً إلى آخر هذا النوع من اللغو في إحلال المفاهيم الأخلاقية ـ العاطفية ـ الدينية المبتذلة محل المفاهيم العقلانية ـ السياسية التحليلية ذات المضمون الاجتماعي والتاريخي والموضوعي.

في الواقع يتجلى هذا الميل أيضاً في الإحلال الذي نشاهده اليوم لمفهوم «الأصالة» محل مفاهيم التقدم والتخلف وما شابهها، حيث يفترض بكل نسق من الأنساق الحضارية والثقافية المعروفة والمذكورة أن يحمل معه «أصالته» الخاصة به، فيفرّده بخصائص جوهرية مميّزة وثابتة عن باقي الأنساق الأخرى. في أفضل حالات هذا النوع من الفكر لا تقبل هذه «الأصالات» أية مفاضلة فيما بينها، بالقياس إلى معايير التقدّم

والتخلف مثلاً، كما أنها لا تخضع لأية أحكام مقارنة بالنسبة لجدْواها التاريخية الراهنة أو لفاعِليتها المستقبلية الآتية. كل واحدة من هذه الأصالات «أصيلة» بالتمام والكمال عند أصحابها وملائمة ملاءمة كلية لنسقها الحضاري والثقافي التابع لها. أما في أسوأ حالاته فإنه ينحدر إلى عنصرية صامتة خفية في بعض الأحيان وصاخبة صريحة في أحيان أخرى حيث يجري رفع لواء سيادة واحدة من هذه الأصالات على حساب غيرها بصفتها وحدها «الأصالة الحقيقية» المتفوقة والرائدة والقائدة للبشرية إلخ، مع التبشير بحتمية خضوع الأصالات الأخرى لسلطانها وسطوتها. ولا أخفي عليكم بأنني ألمح وراء مقولة الأصالة هذه (وبخاصة وراء إحلالها محل مفهوم التقدم ومضامينه) ارتداداً إلى تنظيرات سكونية خاطئة علمياً ومعادية للموضوعية منهجياً، تنتسب إلى فلسفات الجوهر الدائم والماهيات الثابتة أقومية كانت أم عرقية أم دينية. كما تتستر وراء هذه التنظيرات، على ما يبدو لي، محاولات حثيثة غايتها الإنكار على التاريخ، الذي يصنعه البشر، كل مقدرة على إنتاج ما هو جديد ومبتكر حقاً إنْ كان بالنسبة للبنى الاجتماعية المتراكمة أو للتشكيلات الاقتصادية المتلاحقة أو للأفكار الشمولية الجامعة. ويعني منطق الأصالة هذا بالنسبة لنا، كعرب أحياء اليوم، أن بناء مستقبلنا يتمّ فقط عن طريق عملية تحريك واستنفار لِقوى بدائية وبدئية معتمة يفترض أنها كامنة فينا منذ البداية (وأية بداية لا أعرف) غير عابئة بصيرورة التاريخ وتحولاته. هنا تكمن -في نظري- لا عقلانية دعوة الأصالة وسلفيتها وارتداديتها وعدائها للتقدم. وهنا تتجلى النتائج العنصرية الضمنية والصريحة المترتبة عليها على المديين المتوسط والبعيد. وليس صدفة أن تكون الكلمة الأخيرة في مقال أنطون مقدسي للفيلسوف الوجودي مارتن هايدجر فيلسوف الأصالة والعداء للتقدم بامتياز في القرن العشرين.

في مواجهة هذه العدمية في تناول التقدم وما تستتبعه من تحليلات وقضايا ومفاهيم يهمني هنا أن أعود إلى تأكيد بعض الحقائق الأولية المتعلقة بها وبفهمنا العربي لها.

أولاً: لن أبدأ بتقديم تعريف مختصر ودقيق وصارم لظاهرة التقدم ومعناه. بدلاً عن ذلك سأضرب مثالين تبيينيين يحددان معنى التقدم عن طريق المعاينة المباشرة ويوضحانه. المثال الأول: افترضوا معي في مخيلتكم وجود قبيلتين

بدائيتين متجاورتين، تعيش كل واحدة منهما في مرحلة سابقة على اكتشاف النار وفي توازن مستقر مع بيئتها الطبيعية ومع القبيلة الأخرى. افترضوا معي أيضاً أن القبيلة الأولى تمكنت ـ بالمصادفة المحض أو ببراعة بعض أفرادها أو لأي سبب آخر ـ من اكتشاف النار، وأخذت تتعلم، ببطء طبعاً، طرق استخدامها في قضاء حاجاتها الحيوية. هذا يعني اكتشاف القبيلة التدريجي للطاقات الكامنة في هذه القوة الجديدة واستيعابها المتناهي لأساليب تسخير النار في خدمة متطلبات حياتها الجماعية. بطبيعة الحال، ما إن تبدأ القبيلة بالاستفادة جدّياً من النار إلاّ وتبدأ مع ذلك عملية تبديل موازية في نمط عيشها وفي علاقاتها ببيئتها الطبيعية وفي صلاتها بجيرانها من القبائل الأخرى إلخ. بعبارة ثانية، نرى هنا، أن الميل العام الذي أدخلته النار على حياة هذه القبيلة يتجه نحو نسف التوازن السابق الذي كانت تعشه مع بيئتها الطبيعية ومع جيرانها من القبائل لصالح تأسيس توازن جديد، على مستوى أرفع، يعطيها تفوقاً لم يكن يملكه أحد من قبل. ويعني السير باتجاه انشاء التوازن الجديد وترسيخه، من جملة ما يعنيه، إعادة صياغة مجمل أشكال حياة القبيلة المادية منها والعضوية والذهنية بما ينسجم مع الاستخدام المتزايد لهذه القوة الفريدة وما تختزنه من طاقات لا عهد لأي من القبائل بها، وما تحمله من قدرات لا يمتلكها إلاّ من عايش النار واستخدمها وتعلّم منها وأخضعها جزئياً لسيطرته. أي إن الميل العام لعملية التحول في حياة هذه القبيلة يتجه نحو استكمال شروط ما يمكننا تسميته ـ بشيء من التجاوز ـ بحضارة النار.

والآن، إذا تفحصنا قليلاً صيرورة التحول هذه كما تنعكس على الحياة الداخلية للقبيلة سنجد التالي، على ما أعتقد:

شيوخ القبيلة وزعماؤها وكهنتها وسحرتها يخافون النار ويكرهونها ويقاومون، بذلك، تأثيراتها الهدامة حكماً على الموروث القبلي ويحاربون مفاعيلها القريبة والبعيدة على أنماط حياتها المعهودة. أي يشكل هؤلاء ـ بتعابيرنا الحديثة ـ حزب المحافظين والرجعيين في القبيلة الذي يعمل جاهداً على عرقلة عملية استكمال شروط حضارة النار وتحقيق متطلبات التوازن الجديد والأرقى مع البيئة والمحيط. وسنجد أيضاً أن قسماً من شباب القبيلة وأذكيائها ومهرتها، ممن استوعبوا أهمية

النار الحاسمة بالنسبة لمستقبل القبيلة وفهموا شيئاً عن الطاقات والإمكانات التي تختزنها بالنسبة لحياتها الحاضرة والقادمة ـ وليس أقلها الانتقال من عصر الحجارة إلى عصر المعادن مثلاً ـ يحبّون النار ويقدسونها ويدافعون عن توسيع استخدامها بحيث تشمل أشكال حياة القبيلة كافة. يُشكل هؤلاء حزب التقدميين والثوريين ـ وفقاً لعباراتنا الحديثة أيضاً ـ الذي يدفع باتجاه استكمال شروط الحضارة الأرقى وتحقيق متطلبات التوازن الجديد.

سنجد كذلك ظواهر من النوع التالي: سجالاً لا ينتهي بين دعاة المعاصرة النارية من ناحية، ودعاة الأصالة القبلية من ناحية أخرى. ومبارزة، بمنتهى العقم على المدى الطويل، بين أصحاب الحداثة المتوهجة وأصحاب التقليد الباهت، إلى آخر هذه الاسطوانة التي نعرفها جيداً، على ما يبدو لي، ويجب ألاّ نفاجأ إذا برز في هذا الجو حزب للمرجئة، من سحرة القبيلة وكهنتها، يدعو للأخذ بالوسط في الأمور ولأشياء كلها، ويدعو ذلك إلى التوفيق والتوليف بين تقدم حضارة النار الزاحفة الراهنة وبين تخلّف مرحلة ما قبل النار الزائلة الفائتة. أي يدعو أهل القبيلة إلى أخذ ما يناسبهم من التقدم الناري وانتقاء ما يعجبهم من الأصالة الذاتية بحيث يتم استخراج ذلك المزيج الثقافي السحري القادر على إرضاء قيصر والله في وقت واحد. كذلك يجب ألاّ نفاجأ إذا قام بعض من شباب القبيلة الموهوبين بإنشاد شعر متقدم من نوع جديد لم تألفه اسماع القبيلة قبل اكتشافها للنار، شعر يستوحي، على ما يبدو، إيقاعه وموسيقاه من سرعة اللهب وحركته. طبعاً، سوف يؤدّي ذلك إلى معركة ايديولوجية مركزة بين أصحاب الشعر الملتهب وأنصارهم وبين اصحاب الشعر المحترق وجماعتهم، كما هو معروف ومتوقع.

بعد أن تابعنا استكمال هذه القبيلة لشروط حضارة النار واستقرارها على توازن جديد مع بيئتها الطبيعية وجيرانها، لا بدّ لنا أن ننتقل بأذهاننا إلى التفكير بالقبيلة الثانية، ونسأل كيف حالها وما هو وضعها الآن بالمقارنة مع ما آلت إليه القبيلة الأولى. سؤال هام جداً في نظري، وأدعو للتمعن به جيّداً لأن الوضع المقارن هذا هو التقدم بعينه وبحدّ ذاته، ندركه بالمعاينة المباشرة وبدون حاجة لأية تعريفات إضافية أو اوصاف مسهبة أو إحصاءات معقّدة.

الحقيقة البارزة هنا هي أن القبيلة الثانية أضحت في وضع لا تحسد عليه لأنها تواجه ثلاثة خيارات كلها مرّة ومرهقة، ولكن لا مفرٍ من السير على طريق واحد منها على أقلّ تعديل. ويتمثل الخيار الأول في إعادة اكتشاف النار مجدداً أو اكتساب سرّ صنعها ـ بصورة من الصور أو بطريقة من الطرق ـ وتجديد حياة القبيلة بسرعة وقبل فوات الأوان. ويتمثل الخيار الثاني في الخضوع لمصير من الاستتباع والاستعباد تفرضه القبيلة الأولى بحكم تفوقها الحاصل بما يخدم مصالحها الحيوية ويفي بحاجات حضارة النار التي أصبحت متجسدة الآن فيها. أما الخيار الثالث فيتمثل في حياة من الركود والعزلة والإحباط وصولاً إلى الانحلال وربما الاندثار في وجه الشروط الجديدة للحياة والاستمرار.

والآن لنتمعن قليلاً في حياة القبيلة الثانية من الداخل وهي تقف حائـرة مترددة وخائـفة أمام الخيارات الصعبة المطروحة عليها وعلى مستقبلها. هنا أيضاً نجد أن شيوخ القبيلة وكهنتها وسحرتها ومنظريها لا ينفكون يشتمون تقدم النار ويلعنونه صبحاً ومساءً ويلصقون به شتى التهم ويُرجعون إلى تأثيراته جميع المفاسد والقبائـح والصعوبات والكبائـر إلى آخر ذلك مما هو معروف. كـما ينددون بالتأثيرات الهدّامة الآتية من القبيلة الأخرى التي استبدلت روحها بالمادة المشتعلة، وأحلّت آلهة النار محل آلهة الخصب العتيقة وهدرت قيم الفروسية في النـزال والقتال بين الشجعان لصالح اصطناع أساليب نارية ومعدنية جديدة، لم يعهدها أحد من قبل في الهجوم أو الدفاع. بطبيعة الحال، سوف يدعو هذا الحزب اليميني السلفي إلى الإصرار على التمسك بالأصالة وبقيم الآباء والأجداد، وعلى ضرورة الرجوع إلى روح القبيلة الخالدة وذاتها القديمة لاستنباط الحلول المناسبة للمعضلات التي طرحتها النار على مصير القبيلة ومستقبلها، بخاصة أن الانسان الأصيل، كـما نعرف جيداً ويقال لنا دوماً، لا ينضح إلاّ من ذاته.

سنجد أيضاً أن قسماً من شباب القبيلة وأذكيائـها ومهرتها قد استوعب المـخاطر المصيرية المهددة لوجود القبيلة واستمرارها بدون تعلّم إنتاج النار واستخدامها وإشادة الحياة القبلية الجديدة عليها، كـما فهم طبيعة الإمكانات الباهرة التي تختـزنها النار بالنسبة لمستقبل القبيلة ومنعتها وقدرتها على الدفاع عن نفسها. وكـما هو متوقّع، يقوم هذا الحزب اليساري التقدمي بتبني تقدم النار وبالدفاع عن إنجازاته وقيمه وعن كل ما

يمثلة بالنسبة للمستقبل لأنه يعرف أن ثمن الإخفاق في اكتسابه وتطويعه قد يكون اندثار القبيلة وزوالها. في هذه الأثناء، عليه أن يتحمّل غضب الحزب الآخر والعمل على ردّ الإتهامات الموجهة إليه والتي ليس بأقلها المروق بالدين، والتنكّر للأصالة القبلية، والتشكيك بقيم الروح الخالدة، والتعريض بإبداعات الذات القبلية المتعالية، ركضاً وراء أوهام المعاصرة النارية وأوثان الحداثة الملتهبة. ويجب ألاّ نفاجأ إذا برز، في هذا الجو، حزب للمرجئة من سحرة القبيلة وكهنتها يدعو للأخذ بالوسط في كل الأمور والأشياء وإلى التوفيق بين شروط حضارة النار وبين التراث القبلي الفريد فيطلب، حزب الوسط والرجحان هذا، من أهل القبيلة اخذ ما يناسبهم من عالم التقدم والحداثة وانتقاء ما يعجبهم من عالم الأصالة والتراث بحيث يتم، مرة ثانية، اختراع ذلك المزيج السحري العجيب الذي يرضي الجميع ويبقي، في التحليل الأخير، كل شيء على حاله وسجيته. كذلك يجب ألاّ نفاجأ إذا قام نفر من شباب القبيلة الموهوبين بإنشاد بطريقة مغايرة تستلهم ذلك الشعر الآخر الذي أعادت النار صياغته فَيُنعتون بأبشع النعوت التي ليس بأقلها التهمة بأن ما يشدونه ليس بشعر أصلاً.

أنتقل الآن لأعرض المثال الثاني استناداً إلى الحقيقة والواقع التاريخي، هذه المرة، وليس إلى التجريد والخيال. لنرجع في ذاكرتنا إلى سلسلة الغزوات الصليبية التي تعاقبت على بلادنا خلال القرون الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر. جاء الأوروبيون يومها غزاة فاتحين فرددناهم على أعقابهم بنجاح مشهود، في نهاية المطاف. ربحوا معارك كبرى وربحنا معارك كبرى أيضاً. خسروا معارك هامة وخسرنا معارك هامّة مثلهم. وكانت النتيجة التاريخية الكبرى لهذا الصدام تثبيت توازن شامل بين الطرفين والحضارتين. ولم يكن هذا التوازن إلاّ انعكاساً للتكافؤ العام في مستويات إنتاجهم للثروة ومستويات إنتاجنا لها، في مستويات تنظيمهم الاجتماعي ومستويات تنظيمنا الاجتماعي، في مستويات طاقاتهم العسكرية والتسليحية والقتالية ومستويات طاقاتنا العسكرية والتسليحية والقتالية إلى آخر هذه الموازنة بين الخصمين. كانوا خصوماً يشرّفون أعداءهم، وكنا خصوماً نشرّف أعداءنا.

وعلى سبيل المقارنة لننتقل إلى حدث تاريخي آخر شبيه. منذ حوالى القرنين على

التام تقريباً جرّد نابليون بونابارت حملته الشهيرة على مصر واحتلها بسهولة فائـقة. حين خرج جيش المماليك لملاقاته وردّه على أعقابه فوجىء المماليك مفاجأة تاريخية لم نستفق بعد كلياً من وقع صدمتها، فهـزموا شرّ هـزيمة، كـما هو مدّون في كتب التاريخ. مع ذلك سجّل نابليون على نفسه الحكـم التالي: ففارس من فرسان المماليك يعادل عشرة من الجنود الفرنسيين شجاعة وإقداماً ومهارة وتضحية. ولكن الطابور الفرنسي (والطابور هو التنظيم العسكري الحديث وقتها) قادر على إلحاق الهـزيمة بفرسان المماليك منفردين ومجتمعين. السؤال الذي يعنينا هنا هو الآتي: لماذا جاءت نتائـج غـزوة نابليون لمصر مناقضة كلياً للنتائـج التي أسفرت عنها الحملات الأوروبية السابقة؟ سؤال هام جداً في نظري وأدعو الجميع للتمعّن فيه جيداً لأن هـذه المقارنة التاريخية تقول لنا هذا هو التقدم بعينه وبحدّ ذاته ندركه الآن بالمعاينة المباشرة ودون حاجة لأية تعريفات إضافية أو أوصاف مطوّلة. حتى هنا، القبيلة الثانية متأخرة على الأولى، ومصر المملوكية متأخرة على اوزوبا نابليون، لكن هذا التأخر يتحول إلى تخلّف (بالمعنى الدقيق للكلمة) عندما تنتقل القبيلة المتقدمة إلى مرحلة العمل على منع الثانية من اكتساب النار واستخدامها على الوجه المطلوب، أو تعمل أوروبا (من مواقع القوة) على الحؤول دون اكتساب مصر أسباب التقدم بحكـم مصالحها الحيوية العميقة.

ثانياً، لا بدّ من العودة إلى التمييـز بدقة ووضوح بين مفهومي التقدم والتخلف من جهة وبين التقدم والتخلف بالمعنى الواسع للكلمة) كواقعتين موضوعيتين تحدثان بغضّ النظر تماماً عما إذا امتلكنا المفاهيم، والأفكار المناسبة للتعبير عنهما أم لم نمتلكها. أيْ إن التقدم يحدث كـما إن التأخر يقع بغضّ النظر عما إذا امتلك للبشر المعنيّون بهذه الصيرورات المفاهيم النظرية الدقيقة والأدوات المعرفية المناسبة لفهم وتفسير ما يجري لهم ويقع حولهم من تقدم أو تراجع. إن مفهومي التقدم والتخلّـف حديثا العهد بلا شك لهم من اكتشافات علماء البرجوازية الأوروبية في القرن الثامن عشر ومنظّريها، لكن ليس صحيحاً على الاطلاق أن التقدم والتخلّف بحدّ ذاتهما هما بالتالي من إنتاج العصور الحديثة فقط، ولم يوجدا قبل وجود البرجوازية الأوروبية وإنجازاتها في القرن الثامن عشر، كـما تريد أن توحي التنظيرات التي

أقوم بنقدها. لا شك أن مفهوم التقدم كفكرة نظرية وكأداة معرفية دقيقة وهامة بالنسبة لتفسير ظواهر التاريخ والمجتمع ولتوجيه الجهد البشري وتعبئته لم يتبلور إلا في القرن الثامن عشر -أي في عصر التنوير- لكن هذا لا يعني على الاطلاق أن التقدم بحدّ ذاته هو ابن هذا القرن فقط لأن التقدم بالنسبة للانسان يساوي محتوى التاريخ وميله العام. تمّ اكتشاف مفهوم الجاذبية الأرضية في القرن الثامن عشر، كما تّمت صياغته النظرية والعلمية في الوقت ذاته تقريباً إلاّ أنه ما من شخص يفقه شيئاً في هذا الميدان إلاّ ويعترف ويقرّ بأن الجاذبية الأرضية كانت موجودة وفعّالة قبل اكتشاف المفهوم العلمي لها وصياغته نظرياً، وستبقى موجودة وفعّالة حتى لو أضاع البشر هذا المفهوم النظري كلياً في المستقبل.

في الحقيقة أريد أن أذهب إلى أبعد من ذلك لأقول بأن المفاهيم والأفكار النظرية السائدة في وقت من الأوقات حول تقدّم أو تخلف مجتمع تاريخي ما قد تكون معاكسة كلياً لواقع وحقيقة ذلك المجتمع وسأبين ما أعنيه بضرب مثالين بسيطين:

المثال الأول: نحن نعرف أن العصر العباسي في مرحلة نضجه وأوجه كان متقدماً على ما سبقه من عصور عربية وحتى على ما لحقه منها أيضاً. كان هذا العصر متقدماً -كما تقول لنا الدراسات المتخصصة- في طاقاته الانتاجية، في ازدهار تجارته واتساعها، في رقيّ نشاطه الحرفي والمعماري، في انتاجه الأدبي والفني والعقلي والفلسفي إلى آخر ذلك مما نعرفه من مظاهر الحضارة العالية. لكن على الرغم من ذلك نجد أن الفكرة الرئيسية المسيطرة على أصحاب ذلك العصر كانت تقول عكس هذا الواقع تماماً، أي انها كانت تقول بانحطاط عصرهم وتراجعه وتدهوره لأن الايديولوجيا الدينية المسيطرة وقتها كانت ترى -بدلاً من الواقع القائم- أن كل ابتعاد زمني وتاريخي عن العصر النبوي الأول، أي العصر الذهبي بامتياز لا يمكن أن يكون إلاّ تأخراً وانحطاطاً وتقهقراً، أي إن التقدم ليس صيرورة تراكم وإثراء ونضج وتعقيد بل هو تقدم دائم نحو نهاية العالم. حتى الجاحظ ذلك المفكر المعتزلي الكبير والمستنير كان من المقتنعين بهذه الفكرة ومن المعبّرين الأقوياء عنها بعبارة ثانية، على الرغم من أن التقدّم كان واقعاً كحالة تاريخية موضوعية فإن الأفكار السائدة حوله والمفاهيم المسيطرة عنه كانت لا تقول إلا بالتخلف والانحدار والتراجع.

المثال الثاني: نحن نعرف أيضاً من كتب التاريخ والدراسات المتخصصة أن عصر النهضة الأوروبي الحديث كان أكثر تقدماً من جميع العصور التاريخية التي سبقته بالنسبة لطاقاته المادية وإنجازاته العلمية والفكرية والفنية والروحية عموماً، وبخاصة بالنسبة للإمكانات التاريخية الباهرة التي كان يختزنها للمستقبل الأوروبي والعالمي الحديث. ولكن على الرغم من كل ذلك نجد أن الفكرة الرئيسية التي سيطرت على أهل ذلك العصر وعلى وعي أصحابه كانت تقول بأن عصرهم ليس إلاّ تقليداً أو أحياء واستعادة للحضارة اليونانية الكلاسيكية التي كانت أكثر تقدماً ورقيّاً. أي إن عصر النهضة رأى نفسه ايديولوجياً وفكرياً في وضع المستخلف والمتراجع عن العصر اليوناني الذهبي المتقدم حقاً. مرة ثانية نرى أن التقدم قد وقع وحصل كحالة تاريخية موضوعية في حين أن الفكر السائد حوله والمفاهيم المسيطرة عنه كانت تقول العكس تماماً.

أستنتج هنا أن القرن الثامن عشر الأوروبي كان أول من امتلك مفهوماً نظرياً دقيقاً عن التقدم التاريخي بمعناه العلمي والموضوعي. أي اقترب الانسان للمرة الأولى في ذلك القرن من المطابقة الجدية والحقيقة بين التقدم كواقعة تاريخية وانسانية حادثة وبين التقدم كفكرة علمية وكمفهوم نظري وكأداة معرفية تتناول هذه الواقعة.

كما أستنتج أيضاً، بالنسبة للسؤال الذي طرحه أنطون مقدسي في عنوان دراسته: «هل التقدم مفهوم برجوازي؟»، التالي: مفهوم التقدم مفهوم برجوازي بالفعل بمعنى أن العلماء والمفكرين الذي اكتشفوا هذا المفهوم وصاغوه نظرياً واستخدموه علمياً في فهم الصيرورات التاريخية والاجتماعية وفي تفسيرها كانوا ينتمون إلى البرجوازية الأوروبية الصاعدة وقتها ويدافعون عنها وعن مشروعها الحضاري المعادي للإقطاع وارث العصور الوسطى عموماً. وهو مفهوم برجوازي أيضاً بمعنى أن البرجوازية استخدمت هذا المفهوم في معركتها الإيديولوجية مع الارستقراطية الاقطاعية تماماً كما استخدمت لهذا الغرض علم كوبرنيكوس وجاليليو وكبلر ونيوتن، ووظفته في إثبات تفوّقها وتفوّق رؤيتها للعالم على كل ما يمتّ بصلة للنبالة الحاكمة وقتها. من هنا هذه الشحنة التحريرية والتحررية التي حملها العلم الحديث منذ نشأته المتواضعة في عصر النهضة، ومن هنا استنتاجي بأن برجوازية مفاهيم مثل

التقدم والتخلّف لا تؤثر على الاطلاق في صلاحيتها النظرية أو في مضمونها الموضوعي أو في وظيفتها المعرفية أو في مكانتها التفسيرية، على عكس ما تريد أن توحي به دراسة أنطون مقدسي وما شابهها من آراء وبحوث رائـجة حالياً. وأضيف هنا أن مفاهيم مثل التقدم والتخلّف، النمو والتأخر، بصفتها أدوات معرفية نظرية، قد خضعت بدورها أيضاً للتقدم والتطور والتدقيق على ضوء التجربة والصيرورة والنظر والتحليل العلمي. في البداية أخذ مفهوم التقدم شكل الانتقال من المستوى الأدنى إلى الأرقى، من الأبسط إلى الأكثر تعقيداً، من خلال صيرورة بطيئـة تدريجية وتراكـمية ذات طابع انسيابي هادىء وآلي. بعد تجربة الثورة الفرنسية الكبرى وخلال القرن التاسع عشر تمّت إعادة النظر بهذا التصور الفج نسبياً لطبيعة التقدم وباتجاه تدقيق المفهوم وتحسينه وإغنائـه على ضوء التجارب التاريخية الجديدة بحيث لا يقتصر على التحولات التراكـمية والتدريجية فقط، بل يستوعب أيضاً التحولات الاجتماعية العنيفة والفجائـية، أي التي تنطوي على الطفرات والقفـزات، على الانقطاع والصراع والتناقض، أي كـما في الثورات والحروب والصراعات الاجتماعية والطبقية.

أعتقد أن من أهم إنجازات مفهوم التقدم كـما صاغه مفكرو وعلماء القرن الثامن عشر إثبات حقيقة معيّنة تقول إن التخلف بالنسبة للبشرية وشعوبها ليس واقعة أزلية دائـمة وثابتة، كـما إنه ليس بمثابة المصير المحتوم أو القضاء والقدر الذي لا يسع البشر إلا تقبّله وتحمله إلى يوم القيامة أو ما شابه. وإن التغلب على حال التخلف والخروج منها مسألة ممكنة مُتاحة بجهد الانسان وعمله ووفقاً للشروط التاريخية المحيطة به ودون أية ضرورة لتدخّل قوى عليا أو مفارقة أو ربانية تنقله من حال التخلف إلى حال أفضل من التقدم. حقيقة أخرى أبرزها مفهوم التقدم في القرن الثامن عشر: ليس من الضروري أو المـحتم أن لا يتقدم التاريخ إلا في اتجاه الانحطاط والمـزيد من الانحدار والانحلال والتقهقر من عصر ذهبي وقع في الماضي وصولاً إلى نهاية الكون المروّعة والمرعبة.

لقد تمّ صنع العالم الحديث من دون مشاركة العرب (والمسلمين عموماً) أو حتى استشارتهم. أذهب إلى أبعد من ذلك لأقول: لم يتم صنع العالم الحديث دون مشاركة العرب فحسب، بل تمّ على حسابهم أيضاً. والواقعة التاريخية التي لا ريب فيها هي

أن العرب ـكغيرهم من الشعوب العريقة صاحبة الحضارات السابقة والثقافات العالمية والامبراطوريات الواسعة ـأُدخلوا في نسيج العالم الحديث عنوة واقحاماً واختراقاً وإلحاقاً. هذه الحقيقة هي مصدر العقدة النفسية الهائلة ـ إذا جاز لي التعبير ـالتي يعاني منها الفكر العربي بالنسبة لمشكلة التقدم. ومما يزيد المعضلة تعقيداً أننا لم نحيَ هذه التجربة الكبرى والعنيفة على صورة اضطهاد خارجي وسيطرة أجنبية ونهب استعماري فقط كما حدث لشعوب كثيرة غيرنا، بل عشناها في الصميم أيضاً ـ وهذا هو الأهم في تعميق العقدة ـكاغتصاب منا لقوة كبيرة كنا نمارسها على نطاق واسع جداً، ولسيطرة هائلة كنا نهيمن بواسطتها على امبراطورية شاسعة الأرجاء، ولريادة حضارية وتاريخية فاتحة كنا وما زلنا نعتقد في أعماقنا أنها حق مقدس لنا وحدنا لأن التاريخ أو القدر أو العناية الإلهية قد اصطفتنا للقيام بهذا الدور العظيم للاضطلاع بمسؤولياته الجسيمة بالنسبة للبشرية جمعاء.

في قناعتي هنا تكمن مأساة العرب في العصر الحديث وهنا تكمن فرصة تحديد العرب لمصيرهم مع اقتراب نهاية هذا القرن. هذا على صعيد أعماق العقد النفسية والأوهام الزائفة تاريخياً، أما على صعيد الفكر الصريح فنجد التالي: بعد ان اعتاد العقل العربي لعهود طويلة على أن ينظر إلى التقدم على أنه ليس إلاّ التقدم نحو نهاية العالم باتجاه الانحطاط والتفسخ، وجد نفسه فجأة مضطراً في لحظة معيّنة ـالمرحلة النهضوية العربية مثلاً ـ إلى التفكير بصورة معاكسة تماماً لما ألفه واعتاده لقرون طويلة، أي وجد نفسه مضطراً لأن يفكر في التقدم على أنه حركة ليس باتجاه المزيد من انحطاط العالم بل باتجاه الخروج من التخلّف والتغلب عليه، أي باتجاه الإغناء والتطوير والتراكم والثورة أيضاً. لا عجب إذن إن ظهرت تيارات في الفكر العربي المعاصر تميل إلى القول بأن التقدم الذي حدث وحصل في العالم الحديث هو تقدم زائف ومرفوض، أو الادعاء بأن هذا التقدم لم يحدث أبداً والبشرية لا تعيش اليوم إلاّ جاهلية القرن العشرين، أو أن هذا التقدم يبقى سطحياً ولا يتناول إلاّ الجوانب المادية من حياة المتقدمين، ولذلك باستطاعة المتخلفين مثلنا اكتساب مقوماته واللحاق بمن سبقوهم بشيء من الجهود المكثفة والترميمات اللازمة والاصلاحات العادية لا أكثر.

ليس على الفكر الفلسفي اليوم تزويدنا بالأجوبة المطمئنة المريحة والتجريدية

فقط، بل عليه أن يجعلنا أكثر وعياً بالمشكلات المصيرية والمسائل الحاسمة التي لا حلّ لها في الحقيقة إلاّ خارج هذا الفكر وكل فكر غيره. لذلك نحن بحاجة إلى عونه لنعرف بصورة أفضل وبوضوح أعظم: أين نقف اليوم، وفي أي من الاتجاهات الممكنة تميل صيرورتنا التاريخية الراهنة، وماذا يمكننا أن نفعل -كعرب أحياء اليوم- لنؤثر فيها التأثير الايجابي المناسب بحيث لا ننتهي تماماً إلى هامش التاريخ أو ربما إلى مزبلته المشهورة، ومزبلة التاريخ هذه تشبه جهنم في أن الطريق إليها معبّدة دوماً بالنوايا الحسنة والهمم الطيبة.

د. امينة رشيد

النص الآخر

[في نقد مهدي عامل لادوارد سعيد]

يخبرنا مهدي عامل في مطلع دراسته عن «ماركس في استشراق إدوارد سعيد» انه سيتناول بالمناقشة الصفحات الأربع (١٧٠ إلى ١٧٣) من الترجمة العربية (لكمال أبو ديب) التي يتحدث فيها إدوارد سعيد عن علاقة ماركس بالفكر الاستشراقي وبالشرق الآسيوي[١]. نعم، بمعنى من المعاني، هذه الدراسة هي بالفعل نقد لاذع، حاد، مقتحم أحياناً، لرؤية سعيد لماركس في موقفه من الهند، من ناحية، ولمفهومه للاستشراق بصفة عامة، من ناحية أخرى.

ومع ذلك، رغم التركيز الشديد على المقولات الخاصة بماركس في كتاب «الاستشراق»، لا يقدم مهدي عامل مناقشة مستفيضة للموضوع، مثل الانتقاد الفلسفي والتاريخي الذي نجده في «الاستشراق والاستشراق معكوساً»[٢] لصادق

(١) مهدي عامل، ماركس في استشراق ادوارد سعيد، بيروت، دار الفارابي، ١٩٨٥ ص ٥.

(٢) صادق جلال العظم، «الاستشراق والاستشراق معكوساً»، في مجلة «الحياة الجديدة»، بيروت، كانون الثاني - شباط ١٩٨١.

جلال العظم مـثلاً، الذي أشار له مهدي عامل وأعجب به، فوراء النصّ الذي نقرأه، ثمة نصّ آخر يبدو هو النص الحقيقي لأسلوب مهدي المحتدم والمحموم فينـزلق من اتهام إدوارد سعيد إلى نقد الايديولوجية العربية السائـدة، ناسجاً نصاً آخر، مستدعياً نصوص غيره، وكلها حلقات مـختلفة، بل واحدة، متكررة، لمعركته الأساسية ضد الفكر العربي السائـد، ومن أجل بلْورة، إنضاج، صياغة فكر ثوري، عاش ومات من أجله مهدي عامل، المفكر، حسن حمدان، الانسان، والرفيق طارق، عضو اللجنة المركـزية للحـزب الشيوعي اللبناني.

نستطيع إذن أن نقرأ في مقال مهدي عامل نصين (على الأقل): يركـز أولهما على النظام المعرفي الذي انتقد إدوارد سعيد من خلاله موقف ماركس من الهند، وثانيهما يلخص معزكة مهدي عامل الفكرية والسياسية ضد فكر البرجوازية العربية السائـدة في تبعيته للفكر الغربي الامبريالي. وبقراءة هذا النص الآخر فقط، نستطيع أن نفهم النظام المعرفي الثوري الذي يقيمه مهدي عامل في مقابل الفكر البنيوي السائـد.

١ ـ النظام المعرفي السائـد
البنيوية والقول المغلق

١ ـ أ: ماركس والفكر الماركسي في كتاب «الاستشراق»: يستشهد مهدي عامل بمرجعين في كتاب إدوارد سعيد، كي يظهر أن المقصود من نقده ليس فقـط رأي ماركس في الهند، المتأثر بلغة الاستشراق السائـدة في زمنه، بل أيضاً وأساساً الفكر الماركسي الحديث، والعربي منه وبشكل خاص.

يأتي ما يلي في الإشارة الأولى:

«كان ما حققه المستشرقون الأوائـل، وما استغله الذين لم يكونوا مستشرقين في الغرب نموذجاً مصغراً للشرق ملائـماً للثقافة السائـدة الطاغية وتفسيراتها النظرية (ثم العملية في النظرية مباشرة)»... ويستطرد إدوارد سعيد: «بين حين وحين يعثر المرء على استثناءات، وعلى حالات إن لم تكن استثناءات فهي تعقيدات وتشابكات شيقة، لهذه الشراكة اللامتساوية بين الشرق والغرب. فقد ميـز كارل ماركس هوية مفهوم نظام اقتصادي آسيوي في تحليله عام ١٨٥٣ للحكـم البريطاني في الهند، ثم وضع إلى جانب ذلك مباشرة الاستلاب الانساني الذي أدخله إلى هذا النظام

التدخل الاستعماري الانكليـزي والجشع، والقسوة الوحشية، الصريحة. وفي مقالة تلو أخرى، عاد ماركس بقناعة متنامية إلى فكرة أن بريطانيا، حتى تدميرها لآسيا، كانت تجعل خلق ثورة اجتماعية حقيقية فيها أمراً ممكناً، ويحشرنا اسلوب ماركس وجهاً لوجه أمام صعوبة التوفيق بين استنكارنا الطبيعي، كمـخلوقات مماثلة، لعذابات الشرقيين والأمم التي يقاسونها، فيها يحوّل مجتمعُهم بعنف ضارٍ، وبين الضرورة التاريخية لهذه التحولات».

أما الإشارة الثانية فتأتي في آخر الكتاب ويتكلم فيها[3] إدوارد سعيد عن «المفكرين الجذريين (ويضيف مهدي عامل: في عالمنا العربي) الذين أخذوا ماركسيتهم بالجملة من نظرة ماركس المتسلطة إلى العالم الثالث، كـما ناقشتها في مكان سابق من هذا الكتاب»[4].

١ ـ ب: الثنائـيات البنائـية: إدوارد سعيد وميشيل فوكو: إن ما يهم مهدي عامل هنا ليس شرح السياق التاريخي لأفكار ماركس أو الموقع الدلالي لها في كتاب إدوارد سعيد. فما يعلنه صراحة ويستطرد فيه، هو شرح «منطق تأويل» إدوارد سعيد مما يؤدي إلى كشف الثنائـيات البنائـية التي تشكل جهازه المعرفي. وبالفعل يلجأ إدوارد سعيد إلى تعارضات الأنا والآخر، الشرق والغرب، العقل والقلب، القول الجمعي والقلب الفردي، مثبتاً إياها في صياغات تُساوي بينها، مانعةً للجدل والتنامي. يبدو هكذا تأويل إدوارد سعيد على أنه محكوم بمنطق التماثل الذي ينفي التناقض المحرك للتاريخ والفكر: الغرب هو الغرب والشرق هو الشرق، ولا يتقابلان، كـما لا يوجد هناك صراع في أي منهما بين أطراف متعارضة وكأنه لا يوجد غرب امبريالي ومجتمعات ما قبل الرأسمالية أو غيرها.

ويبقى بالتالي نقد إدوارد سعيد في داخل الفكر الاستشراقي التقليدي الذي يميـز بين روحانية الشرق ومادية الغرب ولا يفرق بين غرب استعماري وغيره كـما لا يرى في الشرق إلا كتلة واحدة لا تتجـزأ، ما يفرض أولوية مفهوم الأمة على مفهوم الطبقة: فعندما يعارض إدوارد سعيد بين الفكر الجمعي وغيره، ليفسّر

---

(٣) مهدي عامل، ماركس، ص ٦ وص ٧ ـ ٨.

(٤) المرجع نفسه، ص ٦٠

موقف ماركس بين عقله الغربي ومشاعره الانسانية تجاه الهند، فهذا الغير يتمثل في الفرد وليس في الطبقة. التعارض بين ماركس والفكر السائد عن الهند ليس موقفاً نقيضاً، بل يتلخص في الاختلاف بين العقل الذي صاغ القول الجمعي المؤسس والقلب الذي يملي المشاعر الشخصية. فيقع إدوارد سعيد في منطق التماثل المتعارض مع مفهوم التناقض، ما يلغي الصراع بين فكر الطبقة السائدة وفكر ثوري نقيض. ينبغي إذن على كل فرد في المجتمع أن يتبنّى الفكر السائد، فإذا خرج الفرد عن هذا الفكر وعن قوله القامع، يضطر الرجوع إليه وإلا... «تطرده المعرفة، ويطرده العقل، فيبقى شريداً، هامشياً، بلا سلطان»[٥].

ويذكر مهدي عامل المراجع الغربية التالية لهذا الفكر التجريبي، الوضعي: جاك بيرك الذي يكرر ثنائية الأنا والآخر[٦]، نيتشه[٧] لعدمية رؤيته للانسان العاجز عن مواجهة الجماعة، وخاصة ميشيل فوكو الذي استعار منه ادوارد سعيد مفهوم المعرفة كنظام مغلق للتمثل[٨]. فهذا النظام يُنتج القول السائد والفكر المؤسس بمنطقه القاهر الذي لا يستطيع الفرد أن يخرج منه إلا في الشعر أو التهميش أو التشرد.. مما يلغي بالطبع إمكانية الفكر النقيض: بلْورته، إنضاجه، تشكيله لأدوات مختلفة عن أدوات الفكر السائد، إنشائه لموقع آخر، خارج موقع الفكر المؤسس ولغته القمعية. وهذه بالضبط المشكلة التي تعني مهدي عامل في المقام الأول. وننتقل من فكر إدوارد سعيد إلى فكر البرجوازية العربية التابعة «بنيوياً» لفكر الغرب الامبريالي: بإلغائها للفكر النقيض ودفاعها عن الأمة والعقل الجمعي (العقل العربي، الفكر القومي، إلخ) تستمر الايديولوجية الغربية السائدة في تماثلها مع نفسها، ترفض النقيض الثوري، ويبقى القمع هو السمة الأساسية لهذا الفكر.

١ ـ جـ: **الفكر السائد والفكر النقيض:** وتدور معركة مهدي عامل حول هذه الفكرة الأساسية. فالمهم ليس في رأي كارل ماركس في الهند أو مقولات

---

(٥) المرجع نفسه، ص ٧٠.
(٦) المرجع نفسه، ص ٥٤.
(٧) المرجع نفسه، ص ٧١.
(٨) المرجع نفسه، ص ٧١.

إدوارد سعيد في «الاستشراق»، بل في دلالة موقع إدوارد سعيد من الصراع الايديولوجي الذي يدور حالياً في العالم العربي «بين الفكر الثوري وبين تيارات الفكر البرجوازي المسيطر في أشكال شتّى من الفكر، منها، بالضبط هذا الشكل الذي راج في السنوات الأخيرة في عالمنا العربي في كتابات عديدة متنوعة، والذي يستند إلى ثنائية الشرق والغرب، أو الذات والآخر، في وهم دحضه الفكر الماركسي»(٩). وتمنع هذه الثنائيات، حسب مهدي عامل، الفهم الحقيقي للواقع الذي يستهدفه الفكر الماركسي لأنه يسدّ حركة التناقض والصراع في انغلاق التضاد المطلق. لكن إدوارد سعيد يستبدل، مِثْلَ ميشيل فوكو، مفهوم الحقيقة بمفهوم التمثيل: فالنظام المعرفي لا يصل إلى «الحقيقة» بل يكون نسقاً من الصور والآراء والأسلوب والأساطير في بناء متسق، كما هو شأن «الاستشراق» كنظام قولي، معرفي. وفي هذا النظام لا وجود للنقيض الذي يُستدرج بالضرورة في العقل السائد.

ويتضح إذن أن مقال مهدي عامل يستهدف غرضين:

١) نقد النظام المعرفي البنائي «الفوكوي» لإدوارد سعيد.

٢) فضح فكر البرجوازية العربية التابعة التي تأثرت بالنظام نفسه.

والفكر الثوري لا يستطيع أن يقبل النظام البنيوي المغلق، أولاً، لنفيه التناقض. فقد رأينا سابقاً كيف أنه لا يمكن للفرد الاعتراض على النظام وإلاّ تحوّل إلى التشرد واللجوء إلى الشعر، الصورة، التخيل، خارج لغة واتساق المعرفة التي هي سائدة أو لا تكون (في النظام البنيوي).

الانتقاد الثاني الذي يوجهه مهدي عامل لهذا النظام هو أنه يُقرّ الفكر الجمعي ولا يقبل أن هناك فكراً طبقياً نقيضاً، فيقمع الفكر الثوري. لذلك لم يفهم إدوارد سعيد الجدل الذي يميز تصور ماركس للهند، فأخذه بمنطق وضعي غير قابل لوجود الصراع في الفكر الواحد. فالفكر البنيوي، الوضعي، لا يستوعب الجديد الثوري، كل جديد يدخل بالضرورة في حقل المعرفة السائدة. نظام الثقافة نظام واحد، متسلط، وإن لم يكن كابحاً بصورة مطلقة، فهو يرفض فهم القطع

(٩) المرجع نفسه، ص ٦١.

والقفـزات الثورية التي يعيشها التاريخ البشري.

وهنا نأتي للانتقاد الثالث والأهم الذي يوجهه مهدي عامل للفكر البنيوي المـكرس للثنائـيات: إن المفاهيم لا توجد في نظام معرفي بنائـي واحد، بل في حقول معرفية مـخترقة بالصراعات الفكرية التي تعطيها دلالاتها المـختلفة وحركتها الصراعية، وهذه الصراعات لها أساس اجتماعي، طبقي. كما إن الحقل المعرفي يتصارع أيضاً بين الايديولوجي والعلمي في كلٍّ من الفكر السائـد والفكر الثوري. ولا يولد الجديد إلا بفهم وخوض هذه المعارك الفكرية ـ الاجتماعية، كما ان الجديد يحتّم خلق الأدوات والمواقع المـختلفة عن أدوات ومواقع الفكر السائـد. فالموقع إذن موقع من صراعٍ فكري هو في الأساس صراع طبقي. العدوّ الأساسي الذي يستهدفه مهدي عامل وراء مناقشته لإدوارد سعيد وميشيل فوكو والهند والاستشراق، هو إذن الفكر البنيوي السائـد في العالم العربي اليوم.

٢ ـ نقد الفكر العربي:

من أجل نظام معرفي ثوري

٢ ـ أ: المقولات الأساسية لفكر مهدي عامل: لا يفهم نقد مهدي عامل إلا في إطار المقولات الأساسية التي تحكـم فكره وممارسته.

١) **مفهوم التناقض:** يقول مهدي عامل نفسه إنه مركـزي في أعماله: «فنظرية التناقض هي التي تحكـم أعمالي الفكرية بكاملها، فمنها مبدأ النقد، إنْ كان للنقد أن يكون مثمراً». وعلاقة التناقض هذا ليست علاقة اختلاف بين ضدين فقط، كما في البنائـية، بل علاقة صراع. يقول مهدي عامل: «فعلى سبيل المثال أقول إن العلاقة بين طرفي التناقض ليست كما هي في التناقض الهيغلي، علاقة تماثل يختلفان فيها فقط، باختلاف الموقع الذي يحتله كل منهما في هذه العلاقة، بل هي في التناقض المادي، الماركسي، علاقة اختلاف في أساس الصراع بينهما، ولا يصير الواحد منهما فيها الآخر، إن هو احتل موقعه، بل يظل في موقعه الجديد هذا مـختلفاً عنه»(١٠).

---

(١٠) مهدي عامل. في التناقض. في مقدمات نظرية. بيروت. دار الفارابي ١٩٨٥. ص ١١.

٢) مفهوم نمط الانتاج الكولونيالي: الذي يتجه جهد مهدي عامل النظري في إنتاج الأدوات المعرفية التي تسمح بتقييمه الصحيح في حركة الصراع العربي الايديولوجي والاجتماعي. يقول مهدي عامل: «وكنت وما زلت أحاول إذنْ القيام بعمليتين مترابطتين في عملية واحدة: عملية إنتاج المعرفة العلمية بآلية التطور الكولونيالي للرأسمالية في مجتمعاتنا العربية، وبآلية الصراع الطبقي الخاص بهذا التطور، أي بتطور هذا الشكل التاريخي المميز من الرأسمالية، من حيث هي آلية حركة التحرر الوطني فيه، وعملية إنتاج أدوات إنتاج هذه المعرفة»[١١].

ونرى من خلال هاتين المقولتين أن مهدي عامل لا يفرق بين الفلسفي والسياسي وأنه يحاول تطويع منهجه العلمي لإدراك الجدل بين المفهومين في تاريخيتهما. فالفكر السائد الذي ينتقده «فكر صالح لكل زمان ومكان»[١٢]. وسِمة الفكر البرجوازي القائم اليوم هي لا تاريخيته، وبالفعل يرى مهدي عامل أن البرجوازية تلجأ إلى الثنائيات الفكرية في فترة الانتقال بين الرأسمالية والاشتراكية كي تطمس صراع الطبقات في حركة استلاب يجدها مهدي عامل في العالم العربي ويصفها في جميع أعماله، عبر مقدماته النظرية (التناقض، نمط الانتاج الكولونيالي) وتطبيقاته العملية (حرب لبنان الطائفية) وتستطيع البرجوازية كذلك أن تخفي الصراع الحقيقي بين قوى الثورة والقوى المضادة لها. فالذي قاد إدوارد سعيد إلى تشويه فكر ماركس هو مفهومه للأولوية المطلقة للفكر الجمعي الذي جعله لا يرى الصراع الجدلي في هذا الفكر بين القول السائد وإنضاج الجديد الثوري. ويقارن مهدي عامل بين الفكر الجمعي والفكر القومي عندنا: «أو قل، للدقة، إننا تعرفنا هذا الوجه الشائع منه في أدبيات الفكر البرجوازي المسيطر في العالم العربي نفسه»[١٣] فالفكر القومي العربي يؤمن بوحدانية العقل العربي كما يسلّم الفكر البنيوي «الفوكوي» بوحدانية الثقافة السائدة.

---

(١١) المرجع نفسه، ص ٩.

(١٢) ماركس في استشراق، ص ٥٧.

(١٣) المرجع نفسه، ص ٤٧.

لا يتكلم مهدي عامل تفصيلاً، في «ماركس في استشراق إدوارد سعيد»، عن المفكر الغربي السائد إلا من خلال رفضه له. لكن عندما يتحدث عن الصراع بين فكر سائد وفكر ثوري، فهو بالطبع يشير إلى مجال الصراع الايديولوجي العربي حالياً. ويقرأ بين سطور نَصّه هذا النص الآخر الذي أشرنا إليه: نصّ نقد الفكر العربي السائد في موقعه الطبقي وفي طرحه لموقفه من الماضي الذي يعيّن حدوده وإمكانياته، «فالماضي، حسب مهدي عامل، ليس مفتاح الحاضر، بل الحاضر هو الذي يفسر الماضي»(١٤).

وقد طرح مهدي عامل مشكلة أساسية تحدد موقفه الفلسفي ـ السياسي من التراث، هي: لماذا لم يقم العرب هم بإنجاز النهضة التي تمت في أوروبا في أواخر العصر الوسيط رغم وجود شروط إمكانها العلمية التي كانت متوفرة عندهم؟ جوابه هو أن البرجوازية العربية نشأت تابعة وأنها لم تشهد أبداً الانطلاقة السياسية التي تسمح بقيادة حركة ثورية في الفكر وفي المجتمع. للأسف لم يُتح الزمن لمهدي عامل إمكانية تطوير أفكاره في التراث إلا عبر كتابه عن ابن خلدون ومنهجه العلمي للتاريخ. لكن يبدو موقفه من التراث واضحاً من تحليل نقده لندوة الكويت (١٩٧٤) حول أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي في كتاب نَشَره تحت عنوان «أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية؟». ويعطينا هذا النص الآخر مفتاحَ موقف مهدي عامل من الحاضر والماضي الذي يفسر مفهوم النظام المعرفي الثوري الذي يطرحه في «ماركس في إستشراق إدوارد سعيد».

وقد وجد مهدي عامل في أغلبية الأبحاث التي قدمت في ندوة الكويت وحْدةً في منطق التفسير أدّت به إلى تكرار النقد نفسه كضرورة يفرضها الصراع الطبقي ضد البرجوازيات الكولونيالية المسيطرة على العالم العربي. وربما لم تكن دائماً انتقاداته مُرْضية. لكنه طرح في هذا الكتاب بعض الأسئلة الأساسية في ظروف نشأة ـ وفشل ـ النهضات المتتالية التي عرفها العالم العربي منذ بدايات القرن التاسع عشر. وقد علّمنا مهدي عامل كم هو مهم طرحُ السؤال الأساسي، أكثر من إيجاد الحل السريع

---

(١٤) مهدي عامل، أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية؟ بيروت، دار الفارابي ١٩٧٤، ص ٢١٦.

له: «فالصعوبة كل الصعوبة، يقول مهدي عامل، في حركة الفكر وفي إنتاج المعرفة ليست في الإجابة عن الأسئلة بقدر ما هي في تحديد نوع الأسئلة التي تطرح»[١٥].

٢ ـ ب: الحاضر والماضي: كان مفهوم «الحضارة»، بالطبع، محوراً أساسياً لمناقشات ندوة الكويت. واستطاع مهدي عامل ان يكشف منذ البداية المنظور التابع للمفهوم من خلال النصوص التي حاولت تحديده والنصوص الأخرى التي غابت عن الندوة رغم أهميتها في التراث العربي وفي التراث الانساني. ومع ذلك لم يُعرَّف المفهومُ تعريفاً دقيقاً باستثناء محاولة في محاضرة د. زكي نجيب محمود الذي أعطى صفاته وتجلياته أكثر مما عرَّف به. فالصفة الأساسية للحضارة هي العقلانية. ورَصَدَ المفكر أربعة تجليات لها في تاريخ الانسانية: أثينا في القرن الخامس قبل الميلاد، بغداد في عهد المأمون في القرن التاسع، فلورنسة في القرن الخامس عشر، باريس في عصر التنوير[١٦]. ولم تتجاوز الندوة هذا المفهوم للحضارة. ومما يدل على تبعية الفكر العربي السائد أن أحداً لم يتذكر قول ابن خلدون الذي أظهر «أن كلمة الحضارة مشتقة من كلمة الحضر، وأن الحضارة من حيث هي نمط من الحياة الاجتماعية، تبدأ مع الانتقال من البداوة إلى العيش الحضري، أي مع الانتقال من المجتمع القبلي إلى المجتمع الطبقي مع ما يتبع ذلك من استقرار وتوزيع للنشاطات الاجتماعية وتقسيم للعمل»[١٧].

ونوقش في الندوة مفهوم «التخلف» انطلاقاً من هذا الفهم الغربي للحضارة وطرحت بالطبع معضلة العلاقة بين الماضي والحاضر. وهنا تأرجحت المواقف بين الإعجاب «بالتكنولوجيا الحديثة» والأسى لصعوبة التخلص من الماضي «المتخلف» الموجود في الحاضر. رأى د. فؤاد زكريا مثلاً أن «التكنولوجيا الحديثة» تمثل «منطق العصر»، بينما يشير إلى «الصلة الفريدة بين الماضي والحاضر في العقل العربي»[١٨]، كأن الثقافة تبدو في هذا الإطار كشيء ناقص بالنسبة لشيء آخر كامل هو الحضارة الغربية، كما فهمتها البرجوازية التنويرية قبل الاستعمار. وعندما يطرح د. فؤاد

(١٥) «في التناقض» ص ٧.
(١٦) مهدي عامل، أزمة الحضارة، ص ٣٥.
(١٧) المرجع نفسه، ص ٣٢ ـ ٣٣.
(١٨) المرجع نفسه، ص ١٢٢ ـ ص ١٣٥.

زكريا سؤال النهضة التي تمت في الغرب ولم تحدث في العالم العربي رغم وجود إمكانياتها العلمية يردّ السبب إلى تخلف العقل العربي ولم يرَ السبب الأساسي، السياسي، أي وجود الطبقة البرجوازية الثورية التي كان في إمكانها قيادة تلك الحركة الاجتماعية المعرفية.

بعد حصر دقيق لنفسية التخلف يُظهر مهدي عامل أن الماضي ليس المسؤول عنه، بل استلاب سؤال الحاضر: «إن سؤال الحاضر هو الذي يحدد الرجوع إلى الماضي وليس العكس». فانتقد بشدةٍ الرؤى التي انطلقت من وجود الماضي في الحاضر كجوهر ثابت متماثل مع نفسه. يرى أن الفكر العربي اليوم ليس الفكو العربي في الماضي. وحتى إذا بقيت في الحاضر بعض عناصر الماضي فيتمّ ذلك في إطار مختلف. إسلام ابن رشد ليس إسلام حسن البنا أو سيد قطب. فالفكر لا يقوم بذاته بل يوجد في حقل إيديولوجي من خلال علاقات اجتماعية تحدد موقعه. وبعد انتقاده لأدونيس الذي يتعامل مع الغـزالي كنموذج للفكر العربي كأنه بنية معاصرة يلاحظ مهدي عامل كيف أن الفكر العربي اليوم يرتدّ إلى الماضي ويقرّ بوجود جوهره في الماضي في حركة رجوع إلى الوراء:

«وهذا الفكر بقواعده وغاياته، هو الذي يسود المجتمع العربي اليوم. ولذلك فإن الايديولوجية السائـدة سواء في المدرسة والجامعة والبرامج التربوية والصحافة والإذاعة والكتاب، إنما هي قوة ارتداد نحو الماضي، وقوة محافظة على الراهن الموروث... فعلاقـات الانتـاج الموروثـة.. ما تـزال هي السائـدة... والبنية الايديولوجية التقليدية.. ما تـزال كذلك هي السائـدة»[١٩].

ويرى مهدي عامل في هذا التماثل بين الماضي والحاضر أساس غربة الانسان العربي عن ذاته... وليس في اغترابه عن المعاصرة التقنية كما قيل في الندوة: «وكذلك فإن بنية النظام القائـم حالياً بنية قمعية، لأن بنية النظام الماضي بنية قمعية»... ثم يضيف مهدي عامل: «إن الفكر العربي السائـد إتباعي، لا يؤكد الإتّباع وحسب وإنما يرفض الإبداع ويدينه»[٢٠].

---

(١٩) المرجع نفسه، ص ٧٨.

(٢٠) المرجع نفسه، ص ٨٠.

٢ ـ جـ: **النظام المعرفي الثوري**، يسلّم مهدي عامل بأن الفكر النقدي كان موجوداً في ندوة الكويت، لكنه «لم ينتج مفاهيمه، أي أدوات نقده»[٢١]، مما أبقاه خاضعاً للفكر السائد. ورأى مهدي عامل الجذور البعيدة لإعادة انتاج الأشكال السابقة للفكر العربي في طبيعة النشأة التابعة للنهضة العربية الأولى التي قادها ايديولوجيو البرجوازيات الكولونيالية في حركة تماثلٍ مع البرجوازيات الأوروبية وتطابقٍ مع مفاهيم الثورة الفرنسية البرجوازية (رفاعة الطهطاوي وحتى لطفي السيد)[٢٢]، دون تمييز بين الفكر التنويري وتحوله مع البرجوازية الامبريالية. ولا تزال البرجوازيات المتجددة في العالم العربي منذ هذا الحين في «إجراء عملية التكيف الطبقي» على المستوى الاجتماعي وإعادة إنتاج جوهر الماضي في فكر الحاضر، طارحة مشكلة الأصالة والمعاصرة في هذا الإطار الذي يزيّف الإشكالية ويغرّب الفكر في حقل الصراع الطبقي الايديولوجي.

فالأزمة هي أيضاً أزمة البديل الثوري. فبالصراع الطبقي فقط يتحرر الصراع الفكري بين الفكر السائد والفكر النقيض، بين الايديولوجية والعلم (ويظهر هنا تأثير ألتوسّير الذي يعترف مهدي عامل بأنه قد تبنّى مقولته الخاصة بالقطع بين الايديولوجي والعلمي) وتتحرر حركة المعرفة. فالنظر إلى التراث يتحدد في حركة جدلية بين سؤال الحاضر ومعرفة الواقع من ناحية، وضرورة إعادة التملك للماضي الذي حُرمت شعوب العالم الثالث من ذاكرته بسبب هيمنة الفكر الامبريالي تحت وهم العالمية من ناحية أخرى. وفي هذا الصراع الاجتماعي الفكري، في حقل مخترق بالبُنى الفكرية والاجتماعية المتباينة الملامح، ينبغي على الفكر الثوري أن يعيد، ليس انتاج مفاهيمه فقط، بل أيضاً أدوات انتاجه للمعرفة بخلْق مواقع أخرى، جديدة، في مجال المعرفة والحياة. وبامتلاك العرب لتاريخهم وإعادة ذاكرة تراثهم عبر سؤال الحاضر المتحرر من الايديولوجيات الغيبية أو الوهمية في التجريب والوضعية، يستطيعون الخوض في تجديد المعرفة وإبداع المستقبل وتغيير الحياة.

---

(٢١) المرجع نفسه. ص ٦٩.

(٢٢) المرجع نفسه. ص ٨٨.

عصام فوزي

المادية التاريخية
بين الاستشراق وتأويل النصوص

منذ عدة سنوات، كنت قد بدأت الكتابة تحليلاً ونقداً للفكر الإستشراقي الحديث، وقطعت بالفعل شوطاً في تفسير الطابع الأيديولوجي الإمبريالي لهذا الفكر، لكن، وقبل أن أنتهي منه، وقع في يدي كتاب مهدي عامل «ماركس في استشراق إدوارد سعيد»، الذي ما إن قرأته حتى أدركت أن ما كتبتُه ما زال بحاجة إلى المزيد من العمق والتأصيل، فبالرغم من اعتراضي على ذلك الجزء الذي يخصصه سعيد للدفاع عن ماركس، وعلى الاسلوب الذي انتهجه في تأويل بعض النصوص الماركسية، إلا أن الكتاب صحح لي كثيراً من تصوراتي حول الموضوع وكشف لي عن إمكانية أن يعاود الفكر الاستشراقي تجليه في صور جديدة تبدو لأول وهلة بعيدة كل البعد عنه بل وربما تبدو معادية له، مثل كتاب إدوارد سعيد الذي يرتكز مؤلّف مهدي عامل سابق الذكر على نقده.

وكنت قد تركت هذا العمل، وتفرغت لمشاغل أخرى، حتى وصلتني دعوة مركز البحوث العربية للمشاركة في ندوته حول فكر مهدي عامل بمناسبة الذكرى الأولى لاستشهاده، فعدت لاستكمال الدراسة حول الفكر الاستشراقي باعتباره أحد

الموضوعات التي تناولها الشهيد في كتاباته. وترددت في أن أضمّن هذه الدراسة انتقاداتي التي أخذتها على كتاب مهدي عامل، باعتبار أنه من غير اللائـق أن تصبح ذكراه مناسبة للهجوم عليه، إلا أن ذلك التردد لم يستمر طويلاً، فأنا أعتقد أن مفكرنا العظيم لن يسيئـه أن نـختلف وأن نحاور أعماله حواراً نقدياً، بل من المؤكد أنه كان يسعى للنقد والجدال، وكان عن حق رائـداً في ذلك، من هنا فإني أرى أن ذكرى مهدي عامل هي أكثر المناسبات ملاءمة لتحرّي البداهة، ولكسر حلقة الاجترار الممل والمتكاسل للمسلّمات، فأضفت إلى تلك الورقة نقداً لمؤلف مهدي عامل وأيضاً لبعض ما كتبه ماركسَ عن الاستشراق إيماناً مني بأن الفكر الماركسي، كفكر علمي، قادر بالضرورة على نقد أخطائـه وتجاوزها.

الاستشراق: أيديولوجيا «الآخر» الإمبريالية

إن وعياً بالعالم منظماً على نمط المزدوج (نحن / هم) أو (أنا / الآخر) ليس جديداً على الذهن أو الخطاب الإنساني، وليس وقفاً على جماعة بشرية دون الاخرى ـ اتسعت تلك الجماعة أو ضاقت ـ وفي كل مراحل تطورها التاريخي.

نموذج تفكر العلاقـات هذا، هو الاسلوب التصنيفي المعتمد في التحديد والتعرف على الذات والآخر، ومن ثم في تحديد الموقف التي يجب أن تتخذها الذات من الآخر بناء على فهمها له وتصنيفها إياه، لكن هذه المعرفة، بماهو مغاير للذات، غالباً ما تكون ضمنية أكثر منها صريحة، أما كثافتها، مزاياها، أهميتها، والدور الذي تلعبه بنية الآخر، رغبته أو رفضه الاتصال فكل ذلك يتغاير مع كل إطار اجتماعي.

وحين يسكن الآخر عالماً خارجياً، منفصلاً عن الحدود التي تتصورها الجماعة لعالمها الخاص، فإن غرابته تصبح مضاعفة ومكثفة، حتى أنه يصبح معادياً في جوهره باعتباره: الوجود المشوَّه المنحرف عن المألوف.

إلا أن العدائـية المضمرة في تعبيرات مثل «هم» أو «الآخرين» باعتبارهم نفياً محتملاً لنا ليست ذات سلطة مطلقة بل هي عدائـية منـزوعة السلطة أحياناً، مترعة بها في أحيان أخرى، وإنْ تكن في الحالتين شديدة الوضوح، عدائـية امتلأت بها

تقسيمات الحضارات البشرية وأكدتها تلك الحضارات من تواجهها، فكل حضارة كما يرى «بياكلاستر» هي أنوية على الأقل بعلاقاتها النرجسية مع ذاتها، فنجد هذا المضمون النرجسي جلياً في التقسيم الأرسطي لسكان العالم إلى إغريق وبرابرة، أو وصف اليهود لأنفسهم بأنهم شعب الله الـمـختار ولباقي الشعوب بالأغيار إلى آخر مثل هذه التقسيمات.

لكن ذلك الشعور بتفوق «الأنا» أو باحتقار وتخوف الآخر ـ مع الرغبة في قمعه ـ وهو ما وصفناه بالعدائـية، لا يعني الاقتتال المتواصل بين الجماعات، لكنه يعني في الأساس حالة التوتر القائمة والمصاحبة لوجود الآخر باعتباره مجهولاً غير مفهوم ومغايراً لنا، ومن هنا تنبع خطورته. إن عمومية ذلك النوع من الوعي الاجتماعي وتواجده في كل المجتمعات ـ قديمها وحديثها على السواء ـ لا يعني ثبات مضمونه ولا احتلاله لمكانة ثابتة ضمن نماذج الأيديولوجيا الأخرى، فالمضمون والمكانة إنما يتحددان بتاريخية البنية الاقتصادية التحتية وانعكاساتها في البنية الاجتماعية الكلية، أي يتحـددان في النهايـة ببنية علاقات الإنتاج السائـدة في المجتمع، إنها كأيديولوجيا تأخذ كامل معناها ودلالاتها، بل وإفصاحها عن نفسها في لغة انفعالات (قبول/ رفض)، أو في مواقف فعلية (تحالف/ صدام) من خلال السياق الاقتصادي الاجتماعي الذي تدرج فيه كعنصر من عناصره.

إن معرفة الآخر الأيديولوجية في المجتمعات الطبقية تكون عنصراً من عناصر المستوى الأيديولوجي، الذي هو محل لممارسات أيديولوجية طبقية للصراع الطبقي تسود فيها أيديولوجيا الطبقة المسيطرة، أو التحالف الطبقي المسيطر بوصفها أيديولوجيا المجتمع كله. لكن يهمنا هنا أن نشير سريعاً إلى أن أيديولوجيا الآخر (العالم الخارجي) في المجتمعات قبل الرأسمالية لا تنبني على سيطرة اقتصادية استعمارية على هذا الآخر، أي أن البنيات الإجتماعية (لنا) وللآخرين تكون متجاورة متوازية ليس لبنية سيطرة فعلية على بنية أخرى، وعليه فإن المستويات الأيديولوجية في هذه البنيات الاجتماعية قبل الرأسمالية تتثاقف دون سيطرة بمعنى أنها تتبادل الاستعلاء، وتحقير الآخر، وفي نفس الوقت تتجادل تأثيراً وتأثُّراً.

من هنا يتوقف عنف المواجهة بين الأطراف المتصارعة في الحقب السابقة على الرأسمالية عند حدود معينة ليس بالإمكان تجاوزها، حتى ولو تم تبادل العنف أو

احتلال طرف لأراضي الآخر، فحتى في هذه الحالة تتم المثاقفة على أسس إيجابية تمس الطرفين، حتى لو مورس التطويع الثقافي أو التدجين على ثقافة المجتمع المهزوم، نتيجة لذلك يكون هناك تهجين متبادل للثقافتين الغازية والمغزوة وهو ما عنيناه بالتثاقف الإيجابي، تجلى ذلك في الصور المتنوعة التي اتخذها الاسلام بعبوره بنيات أيديولوجية مغايرة: الأيديولوجية السنية في شبه الجزيرة، الإسلام الشيعي لجبال لبنان والعراق، القرمطية البحرانية، الإسلام المصري الأوزيري الشيعي في العصر الفاطمي.

إن أساس هذا التثاقفِ الإيجابي والتجادل الحي للحضارات يرجع إلى تكافؤ أساليب الإنتاج في هذه المجتمعات، حيث يسودها جميعاً نمط طبيعي استكفائي، أي ان القانون الأساسي الذي يحكمها هو سيادة قانون القيمة الاستعمالية والإنتاج الطبيعي بغض النظر عن إمكانية وجود تفاوتات في نمو القوى المنتجة بين مجتمع وآخر، إذ ليس بإمكان أحد هذه المجتمعات أن يحدث تحويلا جوهرياً في أسلوب الانتاج والعلاقات الانتاجية السائدة في مجتمع آخر، أو أن يفرض بالقوة أيديولوجيات لا تتلاءم وطابع الطبقات الاجتماعية السائدة فيه.

وإذا انتقلنا الي العصر الحديث - عصر الرأسمالية بحقبتيها: التنافسية والاحتكارية، فإن الأمور سوف تختلف كثيراً، فلقد غادرنا إلى غير رجعة عالماً تتجاور مجتمعاته وتتوازى، إلى عالم يحكمه بصرامة وشراسة قانون واحد هو قانون القيمة: الإنتاج من أجل التبادل، والربح هو السيد المطلق والكلّي الجبروت الذي يتحكم في مصائر البشر، لقد توحَّد العالم تحت راية الإنتاج الرأسمالي في منظومة رأسمالية عالمية واحدة، تتربع الإمبريالية الغربية في مركز هذه المنظومة كي تمارس هيمنتها وتسلُّطَها على الآخرين، ليس فقط على المستويين الاقتصادي والسياسي وإنما، وهذا ما سوف نحاول توضيحه، على المستوى الأيديولوجي أيضاً من خلال رؤى محددة للآخر بخلق الإمبريالية للبرجوازيات التابعة في العالم الثالث، لم يعد باستطاعة أي من المجتمعات المعاصرة أن يقف معزولاً بمنأى عن المشاركة في العلاقات الدولية، أو أن ينجو من الاستقطاب لأحد القطبين المتميزين: المركز الإمبريالي المتقدم، أو الأطراف الخاضعة التابعة المتخلفة، وأن ينظر إلى القطب الآخر النظرة التي يمليها موقعه من العلاقة وآليات العلاقة نفسها: متبوعاً أو تابعاً،

ساحقاً أو منسحقاً، أي يصبح طرفاً من تناقض في وحدة، ويصبح الآخر بالنسبة له موضوعاً استراتيجياً يتعلق بوجوده بالذات.

إن الآخر في هذه الحالة يمثل الشرط والحدود التي يتحرك ضمنها المجتمع فيتحدد كل طرف باعتباره نفياً حقيقياً للطرف الثاني، هنا يخلق كل طرف تصوره عن الآخر ثم يموضعه فيه كيما يستطيع تحديد نفسه بدقه، ويقترب هذا التصور أو يبتعد عن الحقيقة بقدر ما تحدد ذلك طبيعة العلاقات والمصالح المتبادلة أو التناقضات القائـمة بين الطرفين، وطبيعة الطبقات الاجتماعية التي تسيطر على المجتمع الداخل في العلاقة. فالبرجوازيات التابعة في الشرق العربي قد ارتضت وضعها المتدني والخاضع بل وأدمنته، وقدّست بالمقابل النموذج الامبريالي الغربي في كل إنتاجاته السلعية والايديولوجية، وحاولت تعميم ذلك التصور على كل الطبقات الإجتماعية المضطهَدة لديها بينما تزهو البرجوازية الإمبريالية المسيطرة بتفوقها وتسعى إلى إدامته باحتجاز تطور الشرق وتأكيد دونيته وتخلفه، مع إظهار سيطرتها عليه بمظهر الرسالة الحضارية، أو التحديث أو التنمية.

في ظل علاقات السيطرة والتبعية قدّم الغرب خطابه الخاص عن الشرق، وقدم الشرق أيضاً خطابه عن الغرب، لا يهمنا هنا أن نبحث في لبس التصورات عن الأخطاء التي اقترفها كل منهما في رؤيته للآخر، وبعيداً عن حسن النية، ننطلق مـن اعتقاد بأن الغرب الامبريالي قد خلق تصوراته ليس للمعرفة بذاتها، وإنما المعرفـة من أجل القوة، من أجل القمع والسيطرة، هذا الجانب القمعي نعتبره بمثابة البنية التحتية للإنشاء الأيديولوجي عن الشرق، يستبعد تماماً حسن النية حتى ولو كان الإنشاء نفسه مغلفاً بالأكاديمية الكاذبة في ادعائـها الحياد، وحتى لو لم يدرك فرسان هذا الفرع المعرفي أنفسهم حقيقة ممارساتهم ولا مآلاتها.

أما الإنشاء الشرقي فقد تموضع في الطرف الأدنى كي ينظر من ثقب عالمه المستغل والمنسحِق إلى الغرب، إما متلذذاً بالتبعية والدونية، ممجداً الغرب الاستعماري ومحاولاً احتـذاءه في أردأ منتجاته الثقافية الاستهلاكية، أو متقوقعاً داخل موروثاته متحصناً بها في هجومه ـ الذي هو دفاعي في الأساس ـ المريض والعصابي على الغرب (الاتجاهـات السلفية والأصولية). لكن الليبرالية الغربوية والأصولية الدينية، ليستا في تناقضهما الظاهري سوى تعبير عن أزمة البرجوازية التابعة في العالم

العربي والشرق، فهي متوترة دائماً بين تَمَثُّل الغرب الإمبريالي أيديولوجياً ـ نموذجها المتفوق ـ وبين ماضيها الأيديولوجي قبل الرأسمالي الذي تعيد اجتراره وإنتاجه كشرط لسيطرتها الأيديولوجية على شعوبها.

فإذا كان هذا مضمون العلاقة أو المزدوج (الغرب / الشرق)، فإن تعرية النصوص الاستشراقية الغربية، وكشف محتواها التسلطي، كذلك تعرية الإنشاءات الأيديولوجية الشرقية عن الغرب وكشف محتواها الخنوعي أو العصابي، يصبح ضرورة تسبق إنشاء مفاهيم أكثر دقة وعلمية عن الذات والآخر، تلك المفاهيم التي يمكن فقط للطبقة العاملة ومنظريها أن يتوصلوا إليها في ممارسة ثورية لتحويل العلاقة أي الإطاحة بعلاقات التبعية.

لقد راجت آراء تعتبر الاستشراق مبحثاً علمياً، ويهمنا أن نتعرض لتلك الآراء بالنقد، فما قدمه الاستشراق معرفة موهومة، هي الملاحظة السطحية للظواهر، وتفسيرها تفسيراً ذاتوياً، عنصرياً، مستخدماً في ذلك أساليب البحث والتصنيف والتقنيات المنهجية الحديثة، لكن المعرفة العلمية على العكس من ذلك، هي اكتشاف المنطق الداخلي القائم خلف الظواهر المباشرة، لهذا فإن الاستشراق حين قدم لنا نفسه على أنه الحقيقة حول الشرق، لم يكن أكثر من أيديولوجيا تتعامل مع الظواهر دون إحداث تغيير معرفي عليها، وتجلى ذلك في محاكمة الشرق كما لو كان تراثاً دينياً خالصاً، بل انتزع أكثر الجوانب رجعية من هذا التراث الديني، كي يتمكن من إدانة تخلفه ورجعيته ومن ثم يبرر استباحة السيطرة عليه تحت دعوى نشر الحضارة والعقلانية.

لم ينتج الغرب الإمبريالي في استشراقه معرفة علمية بالمجتمعات الشرقية، وذلك لعدم احتياجه لذلك النوع من المعرفة في عملية استنـزاف المجتمعات التابعة، بالضبط مثل عدم احتياج صاحب العمل الرأسمالي إلى معرفة قانون القيمة إبّان استغلاله للعامل وانتزاع فائض القيمة منه، بل يحتاج إلى تمرير الاستغلال وتبريـره أيديولوجياً وهذا ما يفعله الاستشراق.

ولكي نتفهم جيداً دور الاستشراق، خاصة إذا ما كنا نلاحظ ضخامة واتساع المؤسسات الاستشراقية في أوروبا، التي من المؤكد أنها تخفي أكثر من الرغبة في

المعرفة، علينا أن نبحث عن المتلقّي المُحْتَمَل للخطاب كمدخل ملائـم لفهم طبيعة الإستشراق ودوره المزدوج:

(١) فهو من ناحية يتوجّه إلى المواطن الغربي بغرض تبرير عمليات السيطرة على مجتمعات أخرى بالقوة، وتغذية روح العنصرية الاستعلائية، ولأجـل خلـق صراعات جانبية بين المواطن الغربي والمواطن الشرقي، تخفي الصراعات الطبقية في الغرب وتطمس المضمون التحرري لنضالات الشعوب الشرقية، ويتم ذلك من خلال أنماط المـخـاطبة الأيديولوجية التالية:

إن أيديولوجيـا الإستشراق تخضع وتؤهل الذوات الغربية بقولها لهم ونسبتهم إلى، وجعلهم يتعرفون على:

(أ) ما هو موجود: الغرب (نحن) / العالم المغاير (هم ـ الشرق).

(ب) ما هو جيد، مستقيم، صحيح وعادل: التسلط الإستعماري على الشرق، مع تقديـم معايير ملائـمة لتكييف الغزو الإستعماري على أساسها.

(جـ) ما هو ممكن ومتاح من أجل تنفيذ مخطط السيطرة وتبرير السياسات في كل مرحلة من مراحل العدوان على الشرق.

تقوم أنماط الـمـخاطبة الأيديولوجية هنا بمثابة خطوط دفاعية عن النظام الامبريالي. فلقد طرح توسع البنية الاقتصادية الغربية خارج الحدود القـوميـة مهامَّ جديدة للنظام الأيديولوجي المُقام على هذه البنية، وعليها أن تؤهل الأفراد للدخول في عملية الإنتاج في شكلها الإمبريالي وكذلك احتلالهم لمواقع محدَّدة التسلط على البلدان الخاضعة وإفراز قناعات لديهم بجدوى وشرعية هذا التسلط.

(٢) يوجّه الخطاب الإستشراقي من ناحية أخرى إلى الشرق نفسه لتكريس دونيته ومركزة أوروبا بالنسبة له كمنتهى لطموحه وكنموذج واجب الاتباع، وبالفعل نجح هذا الخطاب في إنتاج وتربية أجيال من مثقفي البرجوازيات التابعة تدين له وتحتذيه.

يمارس الاستشراق في هذين الاتجاهين وظيفته كأيديولوجيا من أجل تجديد علاقات الإنتاج في الغرب الإمبريالي على أساس من السيطرة على مجتمعات العالم الثالث، وقبول الرؤى الإستشراقية في مجتمعات الشرق يعمل أيضاً في اتجاه تجديد علاقات الإنتاج التابعة فيها.

ومن أجل قيام الغرب بهذا الدور المركزي كان لابد من (غربنته) أي استبنائـه كعملاق هائـل يمتلك بمفرده كل التقدم والعقلانية والتكنولوجيا الحديثة... إلخ، ولعب الدور الرئـيسي في خلق هذا الوهم وتصديقه، كل من البرجوازية الاوروبية التي قدمت عقلانيتها الرأسمالية على أنها العقلانية بالمطلق، والمثقفين المتغربين في العالم الثالث بتأليههم للنموذج الغربي.

مهدي عامل وماركس في استشراق سعيد

كان إدوارد سعيد من أوائـل من تصدَّوا للتحليل الدقيق والمستفيض للفكر الاستشراقي، مستخدماً في ذلك المفاهيم والأدوات المنهجية للفكر الفوكوي البنيوي، وكان لغياب مفهوم الأيديولوجيا في تحليله للإستشراق أثره في اعتبار كل النصوص الغربية التي تتعلق بالشرق نصوصاً استشراقية، ومـن ثم سعـى إلى تقـديم أوروبا واحدية بلورية في تعبيرها عن نفسها من حيث التاريخ، فالاستشراق عنده يضم سواءً بسواء مسرحيـات أسخيلس «الفرس»، «الضارعات»، كما يضم النصوص الحديثة للمستشرقين المعاصرين، مما أدى إلى طمس خصوصية الاستشراق المعاصر ومضمونـه الاستعماري، ونحن، وإن كنـا نتفق معه في أن النصوص الاستشراقية القديمة قد أمدّت الأيديولوجيا الاستشراقية الإمبريالية بالمفردات والصور والمجازات التي ترى: الشرق خاملاً، بربرياً، وثنياً، لامنطقياً... إلخ، حيث أمكن الاستفادة منها وإعادة تشكيلها في سياق السيطرة الإمبريالية، إلا أن الأولى، القديمة، وتمثُّلاتها إنما تنتمي إلى سياق اقتصادي اجتماعي مـختلف تلعب فيه دوراً مـختلفاً.

ولقد غيب سعيد في كتابه أيضاً مفهوم صراع الطبقات فقدم أوروبا لا تعاني أية انقسامات أو صراعات داخلية، فلم يجد حرجاً ـ بتجاهله لحقيقة الصراع الطبقي ـ وما تحتمه من صراع إيديولوجي ونظري في رصف أسماء مثل: جب، مـاسينيـون، ماركس... في جوقة استشراقية واحدة واعتبرهم جميعاً استشراقيين بلا استثناء.

لكن كان من الواضح أن سعيداً يشعر بأزمة من جرّاء هذا التوصيف لماركس دون الآخرين، لذا فهو يبحث عن تفسير ـاجتهادي ـ يلطف به من الرؤية الاستشراقية لماركس، ولقد وجد ضالته في «إنسانية ماركس وتعاطفه مع البشر»،

لكن ما حدث هو أن تغلب المنحى الإستشراقي على الإنسانية العطوف فنجد سعيداً يتساءل ثانية بأسى «أين ضاع التعاطف الإنساني (يقصد عند ماركس) وفي أي عالم من الفكر تلاشى لتحل محله الرؤية الاستشراقية؟». إن هذا النوع من الفهم من جانب إدوارد سعيد، متعمدا أو غير متعمد، يضع ماركس المستشرق وماركس الإنسان في وضع تناقض وصراع ينتهي كما هو واضح بتغلب المستشرق الأوروبي، ولو اعتمدنا ذلك التصور لأصبح التمييز الرئيسي لماركس عن أسلافه، سواء في مجال الفلسفة (كانط، هيغل، فيورباخ)، أو الاقتصاد السياسي الكلاسيكي (ريكاردو، سميث، بيتي)، هو تمييز إنساني بالأساس، من هنا يقلص سعيد ماركس إلى محض اشتراكي طوباوي يتمتع بحس إنساني عالٍ وبالتالي فهو عرضة لزوال تلك المضاعفات الإنسانية أمام أول صدام له مع «تكوينه الأوروبي».

لقد كان كتاب إدوارد سعيد هذا موضوعاً لنقد دقيق وعلمي من الرفيق مهدي عامل في مؤلفه «ماركس في استشراق إدوارد سعيد». فلقد كشف فيه عن النظام المعرفي التجريبي العدمي الذي يستند إليه سعيد والذي يؤدي به هو الآخر (أي بسعيد) إلى موقع الفكر الاستشراقي رغم اختلافه الظاهري معه، لكن برغم دقة مهدي عامل في كشف المضامين الوضعية التجريبية وراء النص السعيدي إلا أنه وقع في شرك الدفاع عن نصوص لماركس نرى نحن أنها نصوص استشراقية بالفعل، ليس لأن ماركس كما يقول سعيد ـ أو يوحي ـ محض استشراقي كغيره من مفكري أوروبا، ولكن لأن ماركس لم يكن حتى تلك اللحظة، أو في ذلك الموضوع بالتحديد، قد تخلص من ماضيه الهيغلي، إذ هيمنت عليه الرؤية التطورية التاريخانية الهيغلية في ترتيب المجتمعات الإنسانية ضمن سلّم حضاري صاعد، تحتل قمته المجتمعات الأوروبية الرأسمالية، أما الشرق فيقف أسفل هذا السلم محملاً بكل النعوت التي تستدعيها مرتبته تلك: البدائية، التوحش، الدونية... إلخ.

لقد كان لماركس مصدران رئيسيان في التعرف على واقع مجتمعات الشرق:

أولاً: الكتابات الأوروبية عن الشرق: وهي التي يمكن فيها الكشف عن مصدر مفهوم نمط الانتاج الآسيوي، أو الاستبداد الشرقي عند ماركس، فقبله كتب آدم سميث عن ركود الاقتصاد الصيني، وشدد على أهمية سيطرة الدولة في المجتمعات الآسيوية على الأشغال العامة، خاصة صيانة الطرق والقنوات، ونظر إلى الملك في

تلك المجتمعات باعتباره المالك الوحيد والأسمى للأرض. ونفس التصور قدمه «جون ستيورات مل»، وكذلك أخذ ماركس فكرته عن غياب الملكية الخاصة للأرض في الشرق من آدم سميث.

ثانياً: المعلومات التي حصل عليها ماركس من رجال الإدارة البريطانية والوثائق المتضمنة في البرلمان الإنجليزي المتعلقة بتفاصيل ملكية الأرض، وأسباب القحط في البنغال ونتائج الاستعمار الإنجليزي في الهند، وأشار ماركس بشكل خاص إلى تقرير أحد كبار رجال الإدارة الإنجليزية «سير توماس رافلس» الذي كان يرى أن السلطان كان هو المالك الإسمي للأرض ومنه يحصل أتباعه على دخولهم.

كان ذلك واضحاً في مضمون ولغة المقالات التي كتبها ماركس حول الهند في «نيويورك ديلي تريبيون» خاصة مقاليه «السيطرة البريطانية في الهند» و«النتائج المحتملة للسيطرة البريطانية في الهند»، كما انكشفت العين الغربية التي كان ينظر بها ماركس إلى «بلد اللذة والحزن والدعارة المقدسة»، فالهند هي (إيطاليا) بمقاييس آسيوية، لكنها من الوجهة الاجتماعية (إيرلنده) الشرق، ماركس هنا يحاول أن يكسر غرابة وخارجية ذلك المجتمع بتقريبه مما هو معروف ومألوف لديه: مستخدماً تلك الصيغ الأدبية في تكريس ما وغر بذهن المواطن الأوروبي عن الشرق (بلد اللذة والدعارة)، لكن عليه أن يستخرج الأساس الذي أنتج عالم اللذة هذا، إنه الركود الشرقي، الحياة النباتية الآسنة، الجماعات الصغيرة التي تستنقع في ركودها، والتي عكست خصائصها الفجة في صورة سقوط مخز للإنسان راكعاً أمام (هانومان القرد وسابالا البقرة). وتصبح القضية عند ماركس هكذا، إذا كان ذلك هو الحال المذري للإنسان، مجتمع تغييره غير ممكن لركود البنية التحتية، إذن فالحل أن يجيئه التغيير من خارجه. من موطن التحضر: الغرب، حتى لو مارس هذا الغرب كل فظائعه من تدمير وقتل وتشريد، فسيظل رغم ذلك الغرب المتحضر (الأداة غير الواعية للتاريخ)، وسوف يكون دوره كسر ذلك الركود، لينشد ماركس بعد ذلك مصاحباً لغوته.

«أيجب أن يعذبنا ذلك الحزن
مادام يزيد فرحنا
ألم يسحق تيمورلنك

ملايين البشر؟».

ألم يكن من الممكن أن يقوم بلد شرقي آخر بهذا الدور «الحضاري»، ينفي ماركس هذه الإمكانية. فكل مجتمعات الشرق تستوي في التخلف «فالمسألة إذن ليست في أن نعرف ما إذا كان يحق للإنجليـز أن يستولوا على الهند، بل ماذا كان علينا أن نفضل: الهند وقد استولى عليها الأتراك أو الفرس، أم الهند وقد استولى عليها «البريطانيون»؟ بالطبع البريطانيون، فلإنجلترا رسالة مزدوجة في الهند: تدمير وتجديد، إبادة المجتمع الآسيوي القديم ووضع الأسس المادية للمجتمع الغربي في آسيا» (النتائج المحتملة للسيطرة البريطانية في الهند، نيويـورك هيرالد تـريبيـون، ٢٢/ ٧/ ١٨٥٣).

وإذا كان هناك من يحاول تأويل النص في اتجاه يبرىء ماركس من شبهة الاستشراق، فإننا نعفيه من تلك المحاولة، مذكّرين بأننا قلنا منذ بداية الورقة ان تلك اللحظة من مسيرة ماركس الفكرية لم تكن خالصة له، بل شاركه هيغل فيها، علاوة على أن الشرق لم يكن موضوعاً حقيقياً لماركس، إذ كان همه الرئـيسي هو الكشف عن القوانين الفاعلة في المجتمع الرأسمالي في أوروبا الغربية، متخذاً من بريطانيا نموذجاً للتحليل، وعليه فنحن نرفض محاكمة ماركس على هذه النصوص كدليل إدانة، كما نرفض كذلك، بالمثـل، أن نحاول حـرق تلـك النصـوص، أو إخفائـها، أو إعادة تأويلها بغرض تحويل مضمونها الاستشراقي، فليس هذا هو ما يجب أن نبحث فيه عن ماركس علمي ثوري، ينطبق نقدنا ذلك على محاولة مهدي عامل تبرئـة ساحة ماركس بتأويل نصوصه وإخفاء وجهها الإستشراقي. وللحق أقول، إنها ليست القراءة الوحيدة التي قرأ فيها مهدي عامل نصوص ماركس المتعلقة بالشرق، بل هناك قراءتان متمايـزتان تستندان إلى إشكاليتين مختلفتين:

الاولى منها: تلك التي قام بها في كتابه المـخصص لنقد إدوارد سعيد، ويلاقي فيها النص الماركسي ملاقاة أيديولوجية هدفها التبرير. فيرى متفقاً مع ماركس، ومبرراً له، أن إنجلترا كانت بالفعل «أداة غير واعية للتاريخ، في حركة موضوعية يجري فيها التاريخ بحسب منطقه المادي الديالكتيكي، من خارج الوعي والإرادة الإنسانية، بل ضدهما» (ماركس في استشراق إدوارد

سعيد ص ٣٤ ـ ٣٥). وتستمر محاولاته على طول صفحات الكتاب من أجل استنطاق النص الماركسي ما لم يقصده، حتى لو اضطره ذلك إلى إعادة ترجمة بعض المفردات عسى أن تخفف قليلاً من وضوح النص.

لقد قامت هذه القراءة على إشكالية ذاتية محضة، هي الرغبة في صد الهجوم عن مؤسسي الاشتراكية العلمية.

أما القراءة الثانية:

فقد بُنيت على إشكالية مغايرة تماماً للأولى، فهي قراءة نقدية علمية ماركسية تحاول تقصّي الإنجاز الماركسي كاملاً وتطويره كي يصبح أداة علمية في فهم الواقع العربي بعلاقاته الكولونيالية من أجل إحداث التغيير الثوري فيه. وهنا يصبح ماركس بالنسبة له محلاً لنقد علمي خلاق، نقد حقيقي راغب في تطوير فكر ماركس ذلك بمساءلته على أرضية بنية اجتماعية مغايرة لتلك التي انطلق منها ماركس في تأسيس رؤاه، أيضاً، كان نقد مهدي عامل محاولة لإثبات كونية القوانين العلمية الماركسية بتطبيقها على جزء من المعمورة لم يره ماركس يوماً، ضمن هذا النقد العلمي يرى مهدي عامل «أن ماركس قد حدد لنا الأسباب التي دفعت الرأسمالية بالضرورة إلى تطورها الكولونيالي، لكنه لم يحدد لنا الأسباب التي أتاحت لضرورة التطور الكولونيالي للرأسمالية أن تتحقق فعلياً لأن البحث عن هذه الأسباب الأخيرة كان لابد أن يؤدي بماركس إلى ضرورة تحليل البنية الاجتماعية الاقتصادية للبلدان التي استُعمِرت، ولم يكن لماركس أن ينحو هذا المنحى لأن همه الرئيسي انحصر في تحليل الرأسمالية» فهو إذن لا يتعرض إلى الكولونيالية إلا لتوضيح بعض الوجوه في تطور الرأسمالية. «وبعبارة أخرى إن ماركس يبحث في الكولونيالية من وجهة نظر الرأسمالية» (مقدمات نظرية، ص ٢٧٧).

لدينا إذن منظوران بنيا على إشكاليتين:

واحـدة، أيديولوجية كان مستهدفه الرئـيسي فيها تبرير بقايا هيغلية في فكر ماركس، والأخرى علمية نضالية حاول فيها مهدي عامل الاجتهاد في تطوير النظرية العلمية الماركسية حول أنماط الانتاج، وهي الإنجاز النظري الرئـيسي لماركس كمنظّر ثوري عظيم، تلك النظرية التي يتكشف من خلالها الطابع الرئـيسي للاستغلال في المجتمعات الرأسمالية على الأخص قوانين انتزاع الفائـض من المنتجين المباشرين من النظام الرأسمالي، إن المهمة الثورية الرئـيسية في عصرنا كما يقول ماركس ليست هي تفسير العالم بل تغييره، ولن يتم تغييره إلا بفهمه واستجلاء القوانين الفاعلة فيه، لقد طرح ماركس المسألة الملحّة وهي كيفية الإطاحة بالرأسمالية وعلاقاتها الإنتاجية من أجل إقامة المجتمع الاشتراكي، تلك هي إشكالية المركزية وفيها يكمن احتياجنا لماركس، أي كما حاول مهدي عامل صادقاً، ومحقاً، استخدام النظرية الماركسية في التعرف على المعضلات الداخلية في التشكيلات الاجتماعية في الشرق، في المجتمعات العربية، التعرف على أساليب الاستغلال التي تمارس البرجوازيات التابعة للإمبريالية عندنا والقوانين التي تحكـم تطور مجتمعاتنا وكذلك التصدي لكل أشكال تزييف الوعي الذي تمارسه على الشعوب العربية والتي تنحرف بها عن السبل الحقيقية للتحرر الوطني والاجتماعي، إننا هنا نقف على أرضية البديل العلمي الوحيد للاستشراق، والذي يمكن من خلاله التعرف الحقيقي على الذات والآخر «من منظور تحرري، لا تلاعبي، لا قمعي، إن ذلك المجال العلمي الذي افتتحه ماركس هو علم المادية التاريخية: العلم الذي يدرس القوانين الموضوعية الفاعلة في حركات المجتمعات، ومن خلال التعرف على تلك القوانين يصبح ممكناً انتاج معرفة صحيحة بالواقع العربي المعاصر ونقض المعرفة القائمـة مـن حيـث هي أيديولوجية طبقة تعبر عن سيطرة البرجوازيات العربية، كذلك يصبح ممكناً نقض أيديولوجيا الاستشراق من حيث هي أيديولوجية.إمبريالية مواكبة لحالة السيطرة الغربية على المجتمعات العربية. إننا في تلك الحالة فقط نصبح في حقل المعرفة العلمية، بحق وما تفرضه من ممارسة نضالية واعية للتحرر من علاقات التبعية والاستغلال والتخلف.

المفكر والشاعر

د. سيد البحراوي

قناعان وحقيقة واحدة

[قراءة في قصائد حسن حمدان
المدعو: مهدي عامل]

التقينا مرة واحدة بباريس عام ١٩٨٥. تحدثنا في أشياء كثيرة، ثم تطرق الحديث إلى الشعر. وحين عرف اهتمامي بالشعر ودراسته لمعت عيناه ببريق عجيب، فوق بريقهما الحاد المعتاد و«اعترف» بأنه يكتب شعراً. كنت أعرف ذلك، وإن لم أكن قد قرأت له فطلبت منه أن يوافيني ببعض أشعاره.

بعد أسابيع تلقيت مجموعة شعرية تحمل عنوان «فضاء النون»[1] ولكن كان إهداؤها: «إلى... بتردد وخجل»، والتوقيع: حسن حمدان.

★ ★ ★

بين بريق العينين الشديد والحروف المترددة الخجولة، يسقط حسن حمدان ومهدي عامل. بين المفكر والمناضل الشيوعي الكبير والشاعر الخائف اليائس(؟) تتشتت حقيقة ذلك الشخص الذي ملأ الدنيا بفكره وكتبه ونضاله والذي ربما - لم يعش أبداً:

---

(١) طبع الديوان بدار الفارابي. بيروت ١٩٨٤. وقد علمت فيما بعد أن له ديواناً آخر صدر سنة ١٩٨٣ بعنوان «تقاسيم على الزمان» حمل اسماً مستعاراً ثالثاً، هو «هلال بن زيتون» ، للأسف لم أستطع الاطلاع عليه.

للسوق الصبح
وللجامعة العصر
وللتعب اليومي جميع الوقت
متى يبتدىء نهاري؟

* * *

« فضاء النون » . كلمة فضاء كلمة تناقضية فهي الفراغ وهي الامتلاء ؛ فما من شيء إلا وهو متحيز في الفراغ. هي الحدود واللاحدود: لكل فضاء حدود، وكل فضاء يشير إلى اللاحدود. يقول حسن حمدان لرأسه:

وحلّقي ما شئت
في تلك الفضاءات السحيقة
سوف يبقى بعدها دوماً فضاء
ثم ينفتح الفضاء على الفضاء
وأنتِ في شَرَكِ السراب تحلّقين. (ص ١٣)

والنون حرف رسمه مقوس (كالعين) يكاد طرفاها ينفتحان لولا النقطة التي تكاد تغلق فضاءها وتضع له حدوداً نهائية. وهذه النقطة عند ابن عربي هي العين الإلهية التي تطل على المعبود الذي هو جزء من الوجود. يقول:

لأن الوجود تدل نقطة ذاتها   في عينها عيناً على معبودها
فوجودها من جوده ويمينه   وجميع أكوان العلى من جودها
فانظر بعينك نصف عين وجودها   من جودها تعثر على مفقودها[٢]

أما العين نفسها أي تقويس النون - فهي «توازي الوجود الظاهر الذي يقابل نصفه الباطن لأن النون -كتابياً- نصف دائرة، والوجود، في تصور ابن عربي، دائرة»[٣].

---

(٢) ابن عربي: الفتوحات المكية: الجزء الأول. دار صادر. بيروت ص ٧٠ . وتفسير الشعر يعتمد على رأيي الشخصي ويحتمل الصحة والخطأ.

(٣) د. نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي. دار التنوير / دار الوحدة. بيروت ١٩٧٣. ص ٣٠٩.

فما هي دلالة النون وفضائهـا عند حسن حمدان؟

في قصيدة كاملة يتحدث عن نوناته المتعددة فيقول (ص٥٢ ـ ٥٤):

قرأتك
فاشتهيتك
أي الأحرف أختار لأفرح في هذا الليل المكتظ بك؟
النون المولودة في الزمن الدفاق
النون الموؤدة في الحوض الوحشي
العين تعيد الذاكرة الأولى
وأنا الصامد في وحدتها
وأنا القادم في قسوتها
فلتعصف بي نقطة هذا الحرف الذهبي
لأبدأ منك جهات القلب
وأبقى في دائـرة القلب
كسِرّ النون
عصيًّا
لا يدركه إلا هذا الليل الذاهب في
نافذة الليل إليّ
وفي سرّته
يختبىء الموت
بأي الأحرف أقفز من عتبات الليل إليكِ؟

ومن الواضح هنا أن سر النون هو سر حسن حمدان، وأن النون هي أمنيته التي يبحث عنها. (ولنلاحظ هنا تردد حرف النون في حسن حمدان مرتين بينما يخلو منها اسم مهدي عامل)، ولعله من الواضح كذلك الرغبة الواضحة في القصيدة لأن تعصف نقطة النون به ليبدأ في تحققه النوني، وقبلها تبدو العين عائـقاً قاسياً عن هذا التحقق، وإذا وضعنا معنى ابن عربي ـ المحتمل ـ للنقطة لكانت هناك رغبة

ـلدى الشاعرـ في أن تعصف به عين الرقابة ليتحول إلى شخص جديد يبدأ من الانثى المـخاطبة.. من القلب.

★ ★ ★

في معظم قصائـد الديوان يمثل الموت موقع النهاية الحتمية والقدر اليقيني الذي يعرفه الشاعر، لا كمصير فحسب وإنما كوجود عيني متحقق في كثير من اللحظات، وربما كان هذا طبيعياً إذا تذكرنا أن هذه القصائـد قد كتبت في بيروت بين ١٩٨٠ و١٩٨٢. غير أن هذا التفسير لا يكفي، حيث إن الموت الذي شهدته، وتشهده بيروت كان قادراً أيضاً على أن يخلق مقاومته ورفضه. وهذا ما حدث في بعض قصائد حسن حمدان، حيث يختفي الموت وتجلياته (الجثث ـ البرد ـ السراب ـ الهباء ـ الفراغ.. إلخ) أو (يرقّ)، في حالتين محددتين، كلتاهما مردود إلى جذر واحد.

في ثلاث قصائـد كتبها الشاعر في سبتمبر ـ أكتوبر ١٩٨٠ ترد هذه الأسطر:

•ونبقى
جسداً يتصبب جسداً
فيرقّ الموت (ص ٤٧)

•بيني وبين الموت
أنت (ص ٤٨)

•أحبك
كي لا ينهزم الماء
يسترسل في دوران القلب العالم (ص ٥١)

في هذه النصوص نجد أن ثمة إمكانية لأن يكون بين الشاعر والموت عائـق يمنعه، وهذا العائـق هو الحبِ والمرأة، وفي ثلاث قصائـد أخرى كُتبت في أغسطس ـ أكتوبر ١٩٨٢، يؤدي الحب المتعين بامرأة متعينة إلى المواجهة الوحيدة في الديوان، إذ لا يختفي الموت فحسـب، وإنما يمكـن أيضـاً مقـاومتـه. وهـذه المرأة المتعينـة وإن كانت سعاد، فإنها أيضاً بيروت:

- سعاد تطوقني وتجود
كأني في سرّتها ملك الكونين
نحلق في فلوات الحلم
نجوب سماوات الشهوة
نخترق حصار الموت
وبين القصف وبين العصف
يجيء الصبح جميلاً في بيروت
وبيروت تلملم قتلاها
وتقاوم (ص ٩٢)

- بيروت / سعاد
تعانقنا ضد قنابلهم
وتسلقنا سفح الخوف
يداً بيد
أتذكّر...
فرحٌ في قلبي (ص ٩٦)

من المهم أن نلاحظ هنا أن الحب المتحقق هنا أدى إلى قهر الموت الفردي أو شبحه، واستطاع أن يقود الشاعر الى القدرة على مقاومة الموت الغازي والخوف، فهل لذلك علاقة بالنون؟

* * *

تتعدد مدلولات النون ومرموزاتها في الديوان إلى حد التعتيم. ومع ذلك فإننا نستطيع أن نصنّف هذه النونات في قسمين يتجليان في ثلاث مفردات تقترب من النون في شكلها (المقوس، شبه الدائـري) هي: العين والحوض والسرّة.

في قصيدة «كفى» (أولى قصائد الديوان) ترد العين ست مرات. خمس منها بمعنى عيني الشاعر ومرة وحيدة عين المحبوبة / الزوجة / الأم. وفي ثلاث مرات من

الست تشير العين إلى عين لرأس. ومرتان - إضافة إلى عين المرأة -تشير العين إلى عين البدن.

يقول لرأسه:

يا مثقوبة العينين...
يا ملسوعة العينين...
يامحمومة العينين...

ويقول لبدنه:

- شعشعت عيناكَ بالفرح المؤقت
- التقت عيناك في بحر قصي نهدها الثلجي

ويقول للمحبوبة / الزوجة / الأم:

آه يا «أمّ» العيون الخضر كم أوجعتني.

ومن الواضح أن الصفات التي يعطيها لعين الرأس تجعلها مرذولة مكروهة بينما عين البدن مشعشعة متواصلة، وعين المرأة موجعة بمعنى العشق. وهذا التعارض، الذي رأيناه في نصوص سابقة، يمكن بالفعل أن يكون جذر النون التناقضي الذي شمل الديوان وصاحبه: انقسام بين عين الرأس. الفكر. التأمل. الكتابة.

وهذا جانب متصل باستخدام «ن والقلم وما يسطرون» وعين الجسد - القلب - السرة - الحوض، وهو جانب يمكن أن يكون متصلاً بدلالة النون على الوجود المادي الظاهر كما أشار ابن عربي. وهذا الانقسام يعبر عنه - صراحة- أكثر من نص في الديوان. يقول مثلاً (ص٤٢):

عين تحدق في مساحات الغياب
قلب يجوع

وفي الديوان سنجد عدداً كبيراً من النصوص، بعضها يمثل الاستخدام الأول (الرأس)، ومنها إضافة إلى ما ذكرناه من قبل:

●تابعت حتى لم يعد بيني وبين الموت إلا

هذه الراس التي تعدو وأعدو خلفها
كم أرهقتني هذه الرأس التي تعدو على
حبل الرمال إلى رماد (ص١٢)

• هيىء لعين الفكر درب اللانهاية في فضاءات اكتمالك. (ص٦٤)

• أنا الحدث الأول
أهدم
أبني
أتلذذ
والتاريخ يامرة قولي ينتعل العقل
. بعيداً
في نافذة العين
أقيم
ويسطع وجهي.
حلم في حلم
وتدور الفكرة حول الفكرة.
تسقط في جثث الكلمات (ص٧٠ - ٧١).

• وكل حرف ناطق بالليل
عين (ص ٧٣ - ٧٤).

• والسماء سقيفة العين التي أطلقتها
فتكوكبت في سرة اللغة البغية(؟) (ص ٧٧).

• كلما أيقظت عيني
جاءت الكلمات حبلى بالسراب. (ص ٧٨).

هنا لا نجد للرأس وظيفة سوى القيد على الشاعر وعذابه مع أنها تبحث دائماً عن سراب ولا تصل إلى شيء. أما في الجانب الآخر فنجد نصوصاً تجعل العين جميلة،

فهي عين البدن والحب. فإضافة إلى النصوص التي رأيناها في قصيدة «كفى» هناك:

•لعينيك قال الصباح
أحبك (ص ٧٩)

•قلتُ
هذا أول العشق
احترقتُ
إذن
عيناك حتى شهوتي للموت فيك (ص ٢٤)

•لأمجدَ عينيك أقول البحر
وأخطىء
هل يسع البحر بداهة عينيك؟
......
تنقذني عيناك (ص ٢٥)

•هل للأرض ضرورة عينيك؟ (ص ٢٧)

•خفيفاً أقفز
من أول عينيك
إلى أول عينيك (ص ٣٥)

•حزن يجلو عينيك. (ص ٨٢)

•شربت الحب من عينيك دهراً. (ص ١١٢)

وتقترب من هذه الاستخدامات للعين استخدامات الحوض والسرة:

•أهيىء حوضك للعشق (ص ٤٦)

•حيث يكتمل المدى في ليل حوضك (ص ٧٥)

•وحكمة سرتك الهوجاء (ص ٤٥)

وكنا قد قرأنا من قبل:

النون المؤودة في الحوض الوحشي.

ألا يعني ذلك بوضوح أن البدن / الحوض / السرة / الحب / المرأة، مرموزات النون هذه، هي العناصر الحية ولكن المكبوتة في داخل الشاعر بينما عين الرأس ـ الفكر ـ العقل ـ الحرف... إلخ هي عناصر الموت الظاهرة الطاغية التي لا أمل فيها؛ ألسنا هنا إزاء الثنائية السائدة في الفكر المثالي بين الظاهر والباطن، تلك الثنائية التي تؤسس لتعدد الأقنعة عند الشاعر؟ يقول في قصيدة كتبت سنة ١٩٨١:

أتأبط أسئلتي
وأهاجر
لا مأوى إلا مملكة العين
أنا المتعدد في أقنعتي
أتوّحد في الليل (ص ٦٠)

وفي قصيدة أخرى حول العناصر الموضوعية نفسها، كُتبت في العام نفسه:

أخلع اقنعتي
وأجيئك
ينسرب القلب إلى الكلمات
أنا المختلف
المتوحد
يتأوّلني حجر في الليل (ص ٨٠)

إن تعدد الأقنعة هو القيمة الأساسية في كل من القصيدتين، ولكن بينما يكون التعدد نتيجة منطقية في القصيدة الأولى لضغط وقهر مملكة العين (لاحظ القسّرية

في لا مأوى)، ويكون الطبيعي لتعدد الأقنعة في هذه الحالة هو التوحد في الليل، نجد في القصيدة الثانية تخلصاً من الأقنعة منذ البداية فتسقط القيود لأنه ذاهب (إليها) فينسرب القلب ويبوح ويصبح سعيداً باختلافه ووحدته. هذا الغموض السري الذي يغلفه هو الأمر الذي يتمناه كما قال لنا في قصيدة سابقة:

وأبقى في دائـرة القلب
كسرَ النون
لا يدركه إلا هذا الليل الذاهب
في نافذة الليل إليّ

وهو المعنى نفسه في قوله «يتأوّلني حجر في الليل».

وفي هذه الحالة الأخيرة لا يصبح لتعدد الأقنعة قيمة. فهو يخلع الأقنعة ويعترف بتعدده أو اختلافه. ولكنه تعدد واختلاف في إطار الوحدة والتحقق الكامل، وهو يعبر عن ذلك مباشرة بقوله:

وألفْتها في ليل بيروت
امتلأتُ بها
وقاومنا حصار الموت بالفرح الغريزي
استجبنا للنهار الداخلي
وفي الحقيقي اتحدنا (ص ١٠٣ ـ ١٠٤)

* * *

في هذا النص الأخير يضع حسن حمدان حلاً واضحاً لثنائيته وانقساماته. إن النهار الداخلي، الذي سبق أن قال عنه: «متى يبتدىء نهاري» قد تحقق عبر الاتحاد الحقيقي. والحقيقي هنا ـ كما هو واضح ـ هو الحبّ / الجسد ولكن كفعل وليس في حد ذاته، وهو فعل يكتمل وينمو بالمقاومة، مقاومة الحصار.

هنا يتوحد الفعل الفردي بالفعل الجماعي في إطار واحد هو الفعل، والفعل هو النقيض ـ في شعر حسن حمدان ـ للفكر والتأمل والكتابة، وربما كان هذا طبيعياً في ظل انحصار مهدي عامل ـ في نطاق الفكر والكتابة. رغم ما قيل عنه أنه هو الذي

اختار[٤]، ورغم ـ أو ربما تأكيداً لرأيه في أنه «لا قيمة فعلية لممارسته النظرية خارج إطار الاندماج في الممارسة العملية للحزب»[٥].

إن الثنائية المثالية (عقل / جسد) واضحة في شعر حسن حمدان كما قلنا، ويمكن أن تكون جذراً لمجموعة الثنائيات أو التعدد في حياته: الفكر / الشعر، اللغة الغامضة المعقدة في الفكر / اللغة البسيطة في الشعر، الأسماء المتعددة. إلخ، ولكن المهم هنا أن حسن حمدان قد قلب هذه الثنائية فجعل العقل / الروح هو القاهر والبدن هو المقهور، أي إنه جعل الثنائية أكثر مادية، أعطى الفعل / الممارسة / البدن المادي هو الطموح والأمل والتحرر والتحقق، في مقابل العقل / الفكر القامع / القاهر. وهذا انعكاس طبيعي لوضعه الشخصي كما سبق أن أشرت وللوضع الطبقي القائم في بلداننا من جهة أخرى، حيث تخص السلطة بحق التنظير والأدلجة والفكر، وتفرض على الشعوب ممارسة العمل اليدوي المقموع، بحيث يحق لنا القول بان نداء مهدي عامل ـ كان نداء لتحرير العبيد، تحرير الجسد، تحرير العمل اليدوي وتحرير الشعوب المقهورة. بل إنه أيضاً قد استطاع في بعض قصائده والتي أتاح له الواقع أن يكتبها بهذه الطريقة (وأقصد قصائد حصار بيروت)، أي حين التحم الفكر بالممارسة فعلاً، استطاع حسن حمدان / مهدي عامل أن يدرك وحدته وينفي الثنائية. وحدته في الفعل الشامل، وحدة لا ترفض التعدد بل تعترف به وتجعله عنصر ثراء لا عامل تشتت. وأجدر بنا أن نتعلم منه. نتعلم أن نعترف بتعددنا دون «تردد وخجل» وأن نبحث مثله عن الحقيقة الواحدة / المتعددة في داخلنا وفي علاقتنا بالفعل... الكلي / الشمولي / الثوري.

---

٤) مجلة «الطريق». عدد ٣ سنة ١٩٨٧ ص ٤٧.

٥) محمد دكروب: مهدي عامل: المتعدد / المتميز / الكوني. مجلة «الطريق»، مرجع سابق ص ١٣.

عرض المناقشات

*

البيان الختامي للندوة

*

كلمة ختامية

عصام فوزي

عرض للمناقشات في الندوة

عادة ما تثير الرؤى النظرية الجديدة من الجدل ما يدفع أحياناً إلى إعادة النظر فيما استقر من مفاهيم ومقولات وسياسات، كما تُطرح للنقاش الواسع القدرة التفسيرية لتلك الرؤى الجديدة بتطبيقها على الواقع العيني الملموس كمجال وحيد لاختبار صدقها وفعاليتها، إذ لا يكفي التماسك المنطقي الداخلي الذي تتمتع به لإقرار صحتها.

ضمن هذا الإطار استثارت كتابات مهدي عامل نقاشاً مجدداً حول قضايا ظنها البعض محسومة، فأُعيد فتح الحوار حول موضوعات نظرية مثل الهوية المعرفية للفكر الماركسي (الفكر الماركسي بين العلم والفلسفة والايديولوجيا)، وعلاقة النظرية بالواقع، ومدى صلاحية مفاهيم ومقولات كلاسيكية للتعبير عن محتوى نظري وتحليلي جديد.

من ناحية أخرى، أخضع المشاركون في الندوة كتابات مهدي وتجديداته لنقد حاد وتمحيص دقيق، متناولين إياها في علاقاتها المباشرة بالواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي العربي، فدارت نقاشات مطوّلة حول

إمكانية تطبيق مقولة نمط الإنتاج الكولونيالي على المجتمعات العربية، كما أثيرت قضايا تتعلق بتخلّف المجتمعات العربية. مثل الطائـفية في لبنان، والتعليم في المؤسسات العربية، وعلّق المناقشون على تحليلات مهدي عامل لتلك القضايا.

لقد حاولنا في هذا العرض أن نسرد النقاشات في انتقالها من العام إلى الخاص. فلم نتقيّد بالمحاور التي سارت عليها الندوة، إذ أعدنا ترتيب التعقيبات وفق محاور متدرِّجة في تخصصها هي:

١ ـ الفكر الماركسي بين العلم والفلسفة والايديولوجيا.
٢ ـ في تميّـز الفكر الماركسي العربي.
٣ ـ الماركسية العربية ومشروعية قراءة التراث.
٤ ـ الجدّة النظرية لمهدي عامل.
٥ ـ حول نمط الإنتاج الكولونيالي والمجتمعات العربية.
٦ ـ تخلّف الممارسات البرجوازية العربية.
أ ـ في الدولة الطائـفية.
ب ـ في المؤسسة التعليمية.

أولاً: الفكر الماركسي بين العلم والفلسفة والايديولوجيا

أثارت ورقة د. صلاح قنصوه حواراً واسعاً بهدف تحديد الهوية المعرفية للفكر الماركسي، وأعلن كثير من المعقّبين اختلافهم مع الرؤية التي قدمتها الورقة. يرى د. سيد البحراوي أن الماركسة «ليست مجرد نظرية أو علم، إنما هي منهج ـوفقاً لأحد نصوص ماركسـ لتغيير العالم وليس فقط لفهمه أو تفسيره، منهج يقوم على العلم والفلسفة كمركب ثالث منهما ويضمهما معاً في إطار جدلي مـختلف»، واعترض د.البحراوي على اعتبار الماركسية بنية مغلقة، إذ هي «قادرة على أن تغتني دائـماً بكافة الأدوات الإجرائـية

والمفاهيم والمقولات العلمية التي تنتجها المعرفة البشرية، وتضمها في وضع جديد قادر على تغيير العالم».

اتفق طارق النعمان مع تصوّر د.البحراوي، مستخدماً ذلك التصور في تحرّي مستقبل الفكر الماركسي حين انتهاء موضوعه، أي حين تزول العلاقات الرأسمالية، وهو التنبؤ الذي طرحه د.صلاح قنصوه. اعترض طارق بداية على افتراض تغير النظام العالمي الذي نعيشه وسقوط المشروعية العلمية عن الماركسية نتيجة لذلك، ورأى أن ذلك الافتراض «يُلزمنا بما لا يُلزم، وهو أن الماركسية علم، وليس علينا بالضرورة أن نتحمل وزر توصيفها كذلك، فالجميع يعرفها كمنهج، ومن هنا يحق لنا التساؤل مع د.صلاح: هل تنتهي فعالية المنهج تماماً بانتهاء موضوعه، أم أن للمنهج من الأحكام والقدرة على التكيُّف -إذا كان منهجاً علمياً دقيقاً- ما يمكّنه من التعامل مع موضوعات أخرى متجدّدة؟». وإذا كان النعمان قد أكد على قدرة المنهج الماركسي على الاستمرار حتى بعد انقضاء موضوعه، إلا أنه رأى أن من السابق لأوانه مناقشة تلك القضية التي هي ليست أكثر من «أحبولة منطقية، حيث افترضنا افتراضًا بعينه، هو أن هذا العالم، هذا النظام الذي نعيشه، سوف يتغيّر ثم أقمنا عليه حوارنا من أوله إلى آخره، ولن يؤدي بنا هذا المنهج إلى نتيجة يمكن قياسها». وفي النهاية تناول النعمان الفصل الذي أقامه د.صلاح قنصوه بين الفلسفة والعلم، وإدانته لإعادة قراءة العلم في ضوء المستجدات، حيث مقر تلك الإمكانية -إعادة القراءة- على الفلسفة، وفي الرد على ذلك تساءل النعمان «أليس من حق العلم أن يعيد القراءة في المنتج المعرفي له من أجل اكتشاف ضروب الخلل حتى داخل ممارسته العلمية ذاتها؟».

أما د.معن زيادة فقد اهتم بنقد الأسس التي استند عليها د.صلاح في تمييزه بين المجالات المعرفية الثلاثة. إذ رأى أن هناك «تبسيطاً مطلقاً في التفرقة بين العلم والفلسفة والايديولوجيا». مشيراً إلى وجود تعريفات

متعدّدة ومـختلفة للفلسفة، تبنى د. صلاح إحداها: إن الفلسفة هي «النظرة الكلية». ولكن «إذا ما انطلقنا من تلك الرؤية ستصبح هي والايديولوجيا شيئاً واحدًا، ولن نستطيع التفرقة بينهما على الإطلاق». ثم انتقد التمييـز القاطع الذي أقامه د. قنصوه بين العلم والفلسفة، والذي يرى بمقتضاه أن للفلسفة حركة بطيئـة، في حين يتحرك العلم ويتغير بسرعة، فأعلن د. معن زيادة اعتراضه على ذلك التبسيط الذي يشوه معنى العلم والفلسفة على السواء في صورة عدد من الأسئلة ذات المحتوى النقدي «هل الفلسفة مفصولة عن العلم؟ هل يمكن أن تكون فلسفة غير مواكبة لحركة العلم؟ هل يسير العلـم على محور يختلف عن ذلك الذي تتحرك عليه الفلسفة؟». إن هناك مستويين لحقيقة واحدة، حسبما يرى د. زيادة «العلم هو النظام الأضيق، والفلسفة هي النظام الأوسع، لكن كليهما يتحرك على محور واحد، فتتقدم الفلسفة بتقدم العلم وتتسارع بتسارعه».

وبعدما عرض د. معن زيادة لذلك التوضيح حول المفاهيم، انتقل إلى الإرث الهيغلي في إنجازات مـاركس النظـريـة، منتقـداً مـا ذكـره د. صلاح قنصوه من أن ماركس قد أخذ عن هيغل المنطق ولم يأخذ المنهج. ومؤكداً على اختلافه مع التعريف الذي قدمه د. قنصوه للمنطق بانه «قوالب عامة فارغة» ومتسائلاً «هل منطق هيغل هو نفسه منطق أرسطو؟ هل هو تلك القوالب العامة والمطلقة؟ أم هو منطق مرتبط تماماً بالمنهج الهيغلي أي الجدلية التاريخية؟ لقد كان المنطـق والمنهـج مـرتبطَين لـدى هيغـل بشكـل يمنـع تنـاولهما منفردين كـما فعل د. صلاح قنصوه».

ثانياً: في تميّـز الفكر الماركسي العربي

أكثر من قضية أثارتها الورقة التي أعدّها د. فيصل درّاج، تتعلق في مجملها بالأزمة التي يواجهها الفكر الماركسي في المنطقة العربية وإمكـان تجاوزهـا.

لكن توصيفه لهذا الفكر ـ إبّان نقده له ـ بالتنويرية أثار بعض الحاضرين، فانتقد **محمود أمين العالم** الإطلاقية التي عمم بها **درّاج** توصيفه «إذ يتنافى التعميم والاطلاقية مع الفهم الثوري لحركية الأشياء وجدلها» كما استشهد **العالم** بالتجربة التاريخية للحزب الشيوعي المصري في معرض رفضه لتعبير «التنويرية» وهو تعبير يقلل من نضالية الأحزاب الشيوعية العربية.

متفقاً مع **العالم**، إنطلق **محمد دكروب** من التجربة التاريخية للحركة الشيوعية العربية، ومعترضاً على إقامة «ذلك القطع الحاسم بين السابق والحالي، كما لو أن الفكر الماركسي العربي يبدأ منذ الآن وفقط، فلم يكن لهذا الجديد أن يوجد لولا تراكمات التجارب والمنجزات والأخطاء في الفكر والممارسة عند الفصائل الماركسية العربية طوال تاريخها، منذ تأسيس الحزب الشيوعي الفلسطيني عام ١٩١٩، ومروراً بالحزب الشيوعي المصري، وحتى وقتنا هذا. وإذا كان من الضروري إعادة النظر في فكر الأحزاب الشيوعية العربية، فلا بد أن يتم ذلك عبر وثائقها، عبر ممارساتها العينية، وليس فقط عبر التقييمات العامة والسريعة». ويرى **دكروب** أن «ما ورد في ورقة **د. دراج** من جمل إطلاقية مثل «الفكر الساذج»...، ليست أكثر من إسقاط أو استسهال أو تكاسل عن القيام بمراجعة جديدة لتجارب الأحزاب الشيوعية العربية في ممارساتها الفكرية والنضالية». وأشار **دكروب** إلى حقيقة «وجود أخطاء قاتلة في حركة الفكر الماركسي العربي بخضوعها ـ ممارسات الحركة الشيوعية العالمية. إذ لم يكن ممكناً عزل حركة الفكر الشيوعي في البلدان العربية عن وضع الحركة الشيوعية في العالم، وتحديداً عن القوالب الفكرية التي سادت في المرحلة الستالينية وما بعدها»، ودعا **دكروب** إلى ضرورة إعادة دراسة وثائق الحركة الشيوعية العربية والعالمية بشكل جاد، فهناك «وثائق تعود إلى العشرينات والثلاثينات، لم تزل تحتفظ إلى الآن بقيمتها كجزء من التجربة التاريخية، مثل تلك الوثائق المتعلقة بقضايا وحدة العالم العربي في صراعه ضد الامبريالية، وحول الطابع المتخلّف للبرجوازية العربية، وقضايا حركة التحرر العربي.. إلخ».

اتفق **أحمد صادق سعد** مع **العالم** و**دكروب** في نقد الصيغ القطعية التي استخدمها **دراج** لكنه أشار في ذات الوقت أنه «ليست هناك من أيديولوجية أو فلسفة نقية تماماً، لا في الماركسية ولا في أية فلسفة اخرى، بل هناك مركّبات مختلفة، تجمع إلى جوار الفلسفة السائدة بقايا من فلسفات أخرى. فالايديولوجيا الماركسية للحزب الشيوعي تحوي بالضرورة مكوّنات فكرية، أو تتأثر بايديولوجيات أخرى». استخدم **صادق سعد** ما دار بالندوة من حوار للتدليل على وجهة نظره، خاصة ما طرحه بعض المشاركين «حول تأثر مهدي عامل بالبنيوية، وعن ضرورة تنقية الماركسية، وهذا في ذاته يؤكد على تعدد المركّبات داخل الفكر الماركسي، ومن هنا نستطيع أن نقول إن الفكر الماركسي قد احتوى هو الآخر على عناصر تنويرية، ليبرالية، برجوازية، قد يتزايد ثقل ودور أحد هذه العناصر في مرحلة، ويقل في مرحلة أخرى، لكنه يظل الفكر أكثر تعقيداً وتركيباً، ففي المرحلة الحالية، على سبيل المثال، يتولى الماركسيون مهامّ تنويرية في مؤسسات وهيئات تنويرية مثل لجان الدفاع عن حقوق الانسان، ولجان الدفاع عن الثقافة القومية.. إلخ» وبالتالي تنعكس اهتماماتهم تلك على طبيعة الفكر الذي يحملونه.

استدعت المناقشة بالضرورة مسألة دور الحزب في انتاج النظرية، فتحدث **العالم** في تلك القضية مبيناً أنه، بالرغم من صحة القول «إن الانتاج المعرفي البرجوازي يتم داخل الأجهزة الايديولوجية البرجوازية، وان الانتاج المعرفي الثوري يتم خارجها، إلا أنه في داخل الأجهزة الايديولوجية البرجوازية نفسها يدور صراع حاد بين الأفكار، يمكن أن ينتج عنه فكر مغاير». وبالمثل، يظل هناك داخل الحزب الشيوعي ذاته صراعٌ أيديولوجيٌ «يصبح أحياناً أكثر خطورة من الصراع الطبقي خارجه، وهذا أمر طبيعي إذ ليس الحزب بمنأى عن انعكاسات الصراعات الطبقية. وهي المسألة التي أهملها مهدي عامل».

أكد **دكروب** أيضاً على أن الفكر المغاير أو الثوري يُنتج ضمن إطار

الحزب الشيوعي، كما يمكن أن يُنتج داخل مختلف المؤسسات البرجوازية «لأن من المفروض أن يتواجد الحزب داخل كل مؤسسات المجتمع حتى البرجوازية منها، فالماركسية تُنْتَج وتُطَوَّر أيضاً في الجامعات والدوائر الحكومية، وهي مؤسَّسات برجوازية».

ثالثاً: الماركسية ومشروعية قراءة التراث

إلى أي مدى يحق لفكر معين، معاصر، أن يعيد النظر في تراث أمته، ومن أين يستمد مشروعيته في فعل ذلك، ولماذا يحاول ذلك أصلاً، أو بالأصح إلى ماذا يبغي الوصول؟ أسئلة اضمرت بعضها ورقة **د.حسن حنفي** وأفصحت عن بعضها الآخر، لكن ظلت موضع بحث من الحاضرين. **أحمد صادق سعد** يوافق على أنّ معرفتنا بالتراث غير كافية، خصوصاً في إطار ماركس وعلى وجه أكثر خصوصية لدى الماركسيين المصريين. ومن هنا يدعو الماركسيين إلى توسيع اهتمامهم بالتراث وتعميق فهمهم له، ويرى في ذلك حقاً مشروعاً للجميع بمن فيهم الماركسيون، وهو حق ليس في قراءة التراث وتأويله فقط، بل في «مراجعته والنظر إليه نظرة نقدية. وأشار **صادق سعد** إلى أن **د.حنفي**، بالرغم من أنه يعيب ذلك على الماركسيين، يفعل هو ذلك: «يراجع التراث وينتقي منه، يؤيد أجزاء طبقاً لنظرته إلى الحاضر، بل وينتقد الفقهاء الذين ما زالوا يكررون الحديث عن الطرق المختلفة للوضوء... على الرغم من وجود مشكلات معاصرة أحق بالدراسة في ضوء التراث»، ويرى **صادق سعد** أنّ الفقهاء المسلمين في العصور المختلفة (وهذا ذكره **د.حسن حنفي** كثيراً في كتاباته) راجعوا التراث، كل منهم بطريقة مختلفة وتوصّلوا إلى استنتاجات مختلفة طبقاً لاحتياجات عصورهم، وهذا شيء طبيعي، وإلاّ فسوف يصبح التراث متحفاً ميتاً، فإذا كان لهؤلاء هذا الحق، يقول **صادق سعد**: «فلماذا لا يكون

للماركسيين نفس الحق في دراسة التراث في ضوء الماركسية؟».

وترى **د.رضوى عاشور** إلى ضرورة تناول المفكرين المعاصرين للتراث بالمناهج التي يتبنونها، وبالطبع فالمنهج الماركسي أحد تلك المناهج وله نفس الحق، وفي دفاعها عن التناول الماركسي، ترى عكس ما رآه **د.حنفي**: «إن أحداً من المفكرين الماركسيين (مهدي عامل، حسين مروة...) لم يُسقط الحاضر (اللحظة الحالية) على التراث. لكنهم حاولوا أن يعيدوا قراءته بما يخدم معركة الحاضر. وتلك هي المهمة التي تشغلنا جميعاً بدرجات متفاوتة، إننا مهمومون بهذا الواقع ومطحونون فيه، لذا فنحن مدعوون لتوظيف كامل معارفنا من أجله، بما في ذلك معرفتنا بالتراث».

كان كتاب مهدي عامل حول «علمية الفكر الخلدوني» مثار نقاش تطبيقي لفعالية وحيدة التناول الماركسي للتراث. وكان **د.حنفي** قد أشار إلى ان مهدي قد كتب مؤلفه هذا بحثاً عن شرعية ماركسية داخل التراث، وتصدَّى **محمد دكروب** لذلك التصور، إذ يرى أن «الماركسية اللبنانية لا تأخذ شرعيتها من التراث، على العكس، درس مهدي عامل وحسين مروة التراث العربي دراسة نقدية ذات هدف معرفي، انطلاقاً من المنهج الماركسي، إن الماركسيين لا يبحثون عن جذورهم عند هذا المفكر أو ذاك، وإنما يجدون تلك الجذور في كل روافد الفكر العالمي». أما عن مهدي عامل، فيرى **دكروب** «إن أي دراسة علمية للتراث العربي، أو لأي تراث آخر، هي بطبيعة الحال سلاح لمعرفة الماضي وإضاءة الحاضر، فإذا توفّر في مسيرة التراث العربي فكر علمي، فأمر طبيعي أن يقوم الماركسي بإبراز ذلك العلم. وهو ما فعله مهدي عامل».

أضاف **محمود العالم** بُعداً جديداً في منهج تعامل الفكر الماركسي، فهذا الفكر على حدّ قوله «ليس انتقائياً، لكنه يسعى إلى وضع التراث بكل ما فيه وكل ممثليه وتياراته في الأطر التاريخية الاجتماعية التي نشأت فيها ويحكم عليها في إطار هذه الوضعية»، وفي معرض مقارنة التناول الماركسي

بالتناولات الأخرى للتراث يرى الاستاذ العالم « إنَّ الانتقائية كانت سمة التناول الفكري الاسلامي المعاصر والتناول القومي. لكن الفكر الماركسي يحترم التراث العربي جميعاً. يحترم الغزالي كما يحترم ابن رشد، يحترم المعتزلة كما يحترم الأشاعرة، وهو ما فعله مهدي عامل حين وضع ابن خلدون في إطاره التاريخي الاجتماعي مبيناً الجوانب المادية في فكره، وهي مادية، يراها مهدي مرتبطة ومقصورة على حدود البنية الاجتماعية القبلية التي عاشها ابن خلدون».

من ناحية أخرى، اعترض د.عبد المنعم تليمة على ما أعلنه د.حسن حنفي من ضرورة «النظر إلى التراث ككل» وتساءل عمَّا يقصده د.حنفي بهذه العبارة، فحسب رأي د. تليمة لا يمكن لمنظّرٍ واحدٍ أنْ يعمم أحكامه على ما يُسَمَّى مطلقاً بالتراث العربي. إذ أنَّ الأخير «لن تصنع حقائقه أبداً إلاَّ إذا أعملت كافة مناهج التفسير والتأويل من كافة القوى والتيارات والاتجاهات الفكرية، وإلاَّ وقعنا في زعم أنَّ كل فصيل يدَّعي لنفسه أن هذا هو التراث». ووفقاً لذلك التصوُّر يعترض د. تليمة على الاتهام بالانتقائية الذي وجَّهه د. حسن حنفي لمهدي عامل متسائلاً « كيف يلجأ مهدي عامل إلى منهج النص وفي ذات الوقت يكون انتقائياً ». ويرى أنه إذا كان الوقوف عند النصوص يعتبر انتقائية فإنَّ د.حنفي يصبح هو الآخر انتقائياً «عندما يقف عند نصوص ويعممها على التراث العربي».

أمَّا د.خيرية قدوح فتناولت الضرورة التي دعت مهدي عامل إلى التعرُّض للتراث وفي ذلك ترى أنَّ عامل يدعو إلى الرجوع إلى التراث «ليس بعرض رؤية ماديته بالمعنى الماركسي ولكن لنبني علاقة جديدة مع هذا الواقع التراثي.. يقول مهدي عامل إن العودة إلى هذا التراث كانت في مرحلةٍ ما دفاعية في وجه الاستعمار، وهذا ايجابي، لكن البقاء في حدود هذا التراث هو الخطر، أن نعتبره الملجأ هو الخطر، إذن فمن المهم أن نعود لنربط بين هذا التراث وواقعه، ثم نرى إلى واقعنا وعلاقته بالفكر».

رابعاً: الجدة النظرية في كتابات مهدي عامل

لعل مفهوم البنية هو أكثر المفاهيم التي استرعت وقوفاً طويلاً من المشاركين في الندوة، خاصة بعد أن فتح **محمود أمين العالم** باب النقد لجملة من المفاهيم التي استخدمها مهدي عامل ومكثّفاً نقده على تلك المفاهيم. لكن العديد من الحاضرين اختلف مع **العالم**، من بينهم **د.أمينة الرشيد** التي رأت أنه بالرغم من اتفاقها مع العالم على أن مهدي عامل يفهم البنية باعتبارها **علاقات وليست جوهرًا**، إلا أنها تختلف معه -مع **العالم**- في فهمه لمفهوم القطع، إذ يضع «القطع والتحول في حالة تعارض، وهو الأمر الذي لا تؤكده كتابات مهدي عامل. فالنظري والسياسي والتاريخي لديه غير منفصلين، وهو وإن كان قد أخذ مفهوم القطع من ألتوسير، إلا أنه قد استخدمه فقط في مجال الاختلاف بين الأيديولوجيا والعلم، أما في التاريخ، فإن القطع والتحول عند مهدي لا ينفصلان، وهو يبرهن على ذلك تاريخياً باستخدام مثال «النهضة»، حيث يرى أن القطع ليس فقط مفهوماً منطقياً ابستمولوجياً، ولكنه بالمثل مفهوم تاريخي. فيرى أن البرجوازيات العربية نتيجة تبعيتها لم تقم بذلك القطع مع الماضي. وله العديد من النصوص التي تؤكد على تواجد الماضي في الصحافة، في التعليم، في الثقافة..، وهذا معناه أن مهدي يرى أن القطع لم يتم، لأن الثورة الجذرية لم تتم. وأشار **العالم** إلى القفزة الثورية، وهي ما يرى مهدي إمكانيتها إذا ما تحرر الفكر النقيض، أي عندما نُخضع الفكر السائد بمجمله لعملية نقد، لكن بدون تحرير الفكر النقيض، ستظل في استمرارية مع الماضي ولن يحدث هذا القطع».

وفي محاولة لتقصّي أصول مفهوم البنية عند مهدي عامل ردها كل من **د.سيد البحراوي** و**محمد دكروب** إلى ماركس، فيرى **د.البحراوي** «إن ماركس قد استخدم مفهوم البنية وتميز النظام لكن بفهم مختلف عن مفهوم البنية عند البنيويين، فالسمة الأساسية للبنية عند البنيويين هي قيامها على علاقات تضاد بين عنصرين، أي على ثنائيات متضادة، لكن مهدي

عامل وألتوسير وغيرهم من الماركسيين الذين استخدموا المفهوم اختلفوا في فهمهم للعلاقات داخل البنية. فالبنية لديهم جدلية متطورة، مرتبطة بما قبلها وما بعدها، وليست ساكنة ولا تقوم على التعارض الثنائي، وهذا ينفي تماماً أن يكون أيّ من مهدي أو ألتوسير بنيوياً، صحيح أنهما قد استخدما المصطلح وأيضاً بعض الاجراءات البنيوية الأخرى، ولكن في إطار المنهج الماركسي ولخدمته».

وأسهب محمد دكروب في الحديث عما أسماه البعض بنيوية مهدي عامل، ورد هذا الاتهام إلى لبس نشأ «لدى بعض القرّاء الجدد الذين لاحظوا كثرة ترداد كلمة البنية عند مهدي فنسبوه إلى البنيوية. لكن المسألة هنا مختلفة تماماً. فلقد انطلق مهدي في تناوله لمسألة البنية من ماركس. كان ماركس ينظر إلى النظام الرأسمالي كبنية قائمة على تطور علاقات الانتاج الرأسمالية. أما البنيويون فقد أخذوا تلك المفردة «البنيـة» من ماركس وأفقدوها تاريخيتها. لهذا فالبنيوية هذه ليست أكثر من علم برجوازي. لكن الأمر يختلف لدى الماركسيين الذين لا نستطيع أن نلصق بهم هذا الفهم البرجوازي المتغافل عن حركة التاريخ. حقيقة، كان مهدي، في المرحلة الأولى من نشاطه الفكري، أقرب إلى المنطق منه إلى الحركة التاريخية، لكنه بعد استكمال بناء مفاهيمه في كتاب «مقدمات نظرية»، وانتقاله إلى تفحّص تلك المفاهيم في ضوء حركة الواقع اللبناني تحديداً، وحركة التحرر العربية عموماً، بدأ مفهومه للبنية يكتسب بعداً تاريخياً أكبر، وظهر هذا بوضوح في كتاباته اللاحقة».

اتفق معهما أحمد القصير الذي يرى أن هذا المفهوم ـ البنية ـ «قد يصل إلى التوحُّد مع بعض الاتجاهات البنيوية التي تجعل البنية مستمرة في الزمان، إلا أن تصور مهدي حول القطع البنيوي قد خفف من مغالاة مفهوم البنية». وكانت تلك نقطة اختلاف مع ما طرحه العالم من ثبات البنية (إستاتيكيتها) عند مهدي عامل. فعلى النقيض من ذلك يرى القصير «أن مفهوم القطع يستند إلى

رؤية جدلية عن التغير إذ لا يحدث التغير الجذري إلا بانقطاعات جذرية. ووفقاً لهذا المفهوم ـالقطعـ تكتسب البنية طابعها التاريخي».

في تعقيبه على الحوار عاد محمود أمين العالم إلى تناول قضية البية والقطع البنيوي، فنفى إمكانيــة وجود قطــع حاسم «فالقطع الحاسم هو القطع الميتافيزيقي الذي ينهي ما قبله وهذا ينفي تاريخية العلاقة. بالطبع هناك قطع جذري، لكن حتى في هذه الحالة، تبقى استمرارية ما، هذا هو الجدل الأزلي بين الاستمرار والقطع، بين الضرورة والمصادفة.. إلخ. هذه هي الثنائـيات الجدلية في أوليات الفكر الماركسي الذي يجب تطبيقه على الواقع» ويطبق العالم تصوره على الواقعة التاريخية باستخدام مثال ثورة اكتوبر الاشتراكية حيث لم يحدث قطع بنيوي في المجتمع الروسي، لقد كانت هناك السياسة الاقتصادية الجديدة «النيب» كشكل من أشكال الاستمرارية. حقيقة حدث قطع في السلطة السياسية. لكن هل عندما يتم القطع البنيوي السياسي عن طريق الصــراع الطبقي والسيطرة السياسية على جهاز الدولة، ينتقل المجتمع بالفعل من مرحلة إلى مرحلة مـختلفة تماماً؟. هل تختفي الحاجة إلى ثورة ثقافية جذرية، وإلى تغيرات في البنية الاقتصادية. وحتى تغيرات في الدولة نفسها ؟.

خامساً: حول النمط الكولونيالي للإنتاج

أثارت موضوعة نمط الإنتاج الكولونيالي نقاشاً طويلاً، بهدف تحديد الملامح الرئيسية لذلك النمط. وانطلق الجميع ـ اتفاقاً أو رفضاً ـ من توصيف مهدي عامل للكولونياليــة وتميـزهـا عـن النمـط الرأسمالي الأوروبي الكلاسيكـي وهــو التميـز الذي حدده في تعايش أنماط إنتاج قبل رأسمالية مع النمط الرأسمالي وإعادة إنتاجها وفق مصلحة الأخير وبشروط العلاقات الرأسمالية الكولونيالية المهيمنة داخلياً والتابعة للمنظمة الرأسمالية العالمية.

اهتم احمد صادق سعد بتأكيد اختلاف فكرة تعايش أنماط الانتاج عند مهدي عامل اختلافاً واضحاً عن الرؤى التي طرحتها المدارس الاميركية في علم الاجتماع حول «تجاور» أنماط تقليدية وحديثة تجاوراً استاتيكياً، ومن ثم تصبح المهمة الرئـيسية لقوى التحديث هي دفع وتطوير القطاع الرأسمالي وإنهاء سيطرة القطاع التقليدي على البنية الاجتماعية. ويرى صادق سعد أن مهدي عامل قد مارس اختلافه مع ذلك التصور حين طرح «أن النمطين ليسا فقط متجاورين وإنما يتبادلان التأثير ومتداجين».

أما صلاح العمروسي فقد قدم تصوراً مغايراً. فهو يرفض بداءةً مفهوم النمط الكولونيالي، ويرفض من ثم مقولة استمرارية أو إعادة إنتاج أنماط سابقة على الرأسمالية ضمن البنية الرأسمالية الحالية في إطار ما اصطلح عليه المتحاورون «بتعايش أنماط الانتاج» كحالة مستقرة تسمى نمطاً إنتاجياً بل اعتبرها العمروسي مجرد مرحلة انتقالية يمر بها المجتمع بالضرورة، وفقط، إبّان انتقاله إلى النمط الرأسمالي للانتاج. وفي عرضه لتصوره، رأى أن هذا النمط الإقطاعي حين يتطور ويدخل في أفق تحوله الرأسمالي «يطلق سراح عدد من أنماط الانتاج السابقة عليه؛ فإلى جانب نمط الانتاج السلعي الصغير، يتواجد نمط انتاج صغير فلاحي غير سلعي، ونمط انتاج صغير حرفي.. وهو ما يحدث حين يتخذ التطور شكلاً تدريجياً .كما في النمط البروسي لتطور الرأسمالية. لقد حدث هذا الأمر في مصر التي اتخذت الطريـق البروسي، حيث ساد لفترة نمط انتاجي انتقالي، جمع في عملية التحول بين عناصر رأسمالية وعنـاصر اقطاعيـة كانت سائدة حـتى نهاية القرن التـاسـع عشر، فكـان هناك إنتاج كبير لاقتصاد كبار الملاك يقوم جزء منه على نظام «التملّية» وهو نظام شبه قنيّ، في نفس الوقت الذي قام فيه جزء آخر على قاعدة من الانتاج الصغير الفلاحي لصغار الفلاحين والمعدمين ومن عمال الحصة وبعض الفلاحين المتوسطين والفقراء، ويسوده نظام الريع العيني والريع النقدي. إلى جوار ذلك كان هناك نمط إنتاج فلاحي حر تسوده علاقات إنتاجية شديدة الضعف واستمر حتى ١٩٥٢، وكان هناك أيضاً نمط إنتاجي حرفي غير سلعي داخل القرية المصرية واستمر هو الآخر حتى ١٩٥٢، كما تواجد نمط الانتاج الصغير السلعي الذي قضى عليه الغـزو

الإمبريالي. إن كل هذه الانماط تنشأ في الفتره الانتقالية، لكن المنظّرين السوفيات صوروا هذا على أنه تعايش راكد وكانوا متأثرين بشدة بطء التطور. وهم الآن يتحدثون عن فكرة هيمنة نمطين: السلعي الصغير في الريف، ونمط رأسمالي في الصناعة والزراعة، وهذا فهم غير صحيح، فنحن أمام ظاهرة متحوّلة. إن القضية الرئيسية هي علاقات الانتاج، وفي الفترة الانتقالية تكون هناك علاقة بين العلاقتين: العلاقات قبل الرأسمالية والعلاقات الرأسمالية، لكن ذلك لا يجعلنا نفكر في وجود نمط خاص».

ثم ينتقل العمروسي لنقد مفهوم البرجوازية الكولونيالية عند مهدي عامل فيرى أن ما فعله عامل هو «أنه ثبّت البنية بدلاً من أن يدرس طريق التطور، فارتكب نفس أخطاء الفلسفة البنيوية حين تصور وجود بنية ثانية تعيد إنتاج نفسها، ومن أجل تفسير تطور البرجوازية العربية، أعاد النظر في مقولة البرجوازية الوطنية، لكنها مثلها مثل مقولة البرجوازية الكولونيالية لا تفسّر شيئاً، فالبرجوازية القومية لها سلوك مزدوج: متهادن مع الاستعمار أحياناً ووطني في أحيان أخرى، لكن مهدي وزّع هذا السلوك المزدوج على طبقتين: طبقة متوسطة أبدية الوطنية وطبقة كبيرة تابعة».

وإذا كانت ورقة أحمد كامل و سيد عبد العال قد أدانت ما رآه مهدي عامل من ضرورة عدم معاداة النظم العربية المسمّاة بالتقدمية. فإن محمد ناجي يرى أن الاكتفاء باقتطاع تلك الجملة من السياق التحليلي الكامل الذي قدمه مهدي للعلاقات الكولونيالية فيه تعسّف وابتسار لآرائه، ويستشهد ناجي بجزء من كتاب «مقدمات نظرية» يرى فيه مهدي عامل «أن تحديد حركة التحرر الوطنية كحركة قومية يغلب عليها الطابع الوطني على الطابع الطبقي، هو في حدّ ذاته تحديد طبقي ونتاج للايديولوجية البرجوازية الصغيرة». لكن ناجي يرصد أخطاء وقع فيها مهدي عامل إذ لم يحدد التمايزات بين كل من: «أولاً: البرجوازية الامبريالية التي تهيمن على مجمل النظام العالمي وتركز لصالحها جزءاً مهماً من فائض العمل المولّد على المستوى العالمي، ثانياً: بروليتاريا المراكز التي تغير من علاقة بنيتها الاجتماعية بالبنى المحيطية الكولونيالية، ثالثاً: البرجوازية المحيطية التابعة التي تحوز

موقعاً محدداً في التقسيم الدولي للعمل، والتي هي بدورها مناهضة للامبريالية في علاقة تناقض لاتناحري للتأثير من أجل تغيير هذا التقسيم الدولي لصالحها، **رابعاً**: بروليتاريا المحيط الخاضعة لاستغلال زائد بسبب الاستغلال الزائد الراجع إلى طابع البنية الكولونيالية كرأسمالية غير ناجزة، **خامساً**: فلاحو المحيط المستغَلون الخاضعون أحياناً لاستغلال رأس المال، والذين يشكلون الحليف الرئيسي للبروليتاريا، **سادساً**: الطبقات المستغَلة في الأنماط اللاراسمالية في المحيط. إن هذه هي أطراف التناقض الرئيسي ومنها يُفهم أن التناقض قائم بين شعوب المحيط باستثناء البرجوازية الكولونيالية وبين الامبريالية وتوابعها وليست بين المحيط ككل والمراكز ككل».

أشار **أحمد كامل عوّاد** إلى عدد من الاختلافات مع مفهوم النمط الكولونيالي. وأرجع ما اعتبره، أخطاء وقع فيها مهدي عامل إلى استخدامه مفهوم البنية «فلقد جثم مفهوم البنية على تحليل مهدي إلى درجة تصل إلى أن تزيح البنية مفهوم نمط الانتاج»، ثـمَّ ينتقل إلى مفهوم النمط الكولونيالي، الذي يرى أنّ الخطأ الأساسي فيه هو «أن العامل المسيطر هو العامل الخارجي الامبريالي، تسانداً على قانون التراكم، كما تتضمن كتاباته باستمرار الاشارة إلى أن نمط الانتاج الكولونيالي هو علاقات الانتاج التبعية البنيوية».

كان **لعصام فوزي** تعقيبه على التضادّ الذي يخلقه البعض بين الخارج والداخل في تشكّل علاقات التبعية وإدانتهم لمهدي عامل بسبب تركيزه على العنصر الخارجي (الامبريالية) في إحداث التحولات الداخلية في البلدان التابعة. وكان رأي **عصام فوزي** أنه «إذا كنا نستطيع إقامة هذا التعارض بين الداخل والخارج في علاقات المجتمعات قبل الرأسمالية، فهو أمر غير مقبول ولا يتفق مع مضمون تطور الرأسمالية على الصعيد العالمي أي كمنظومة عالمية مع سيادة قانون القيمة على مستوى عالمي، وسهولة حركة رؤوس الأموال والعمالة بين البلدان المختلفة أصبحت التفرقة بين أثر الداخل والخارج في تشكل العلاقات الانتاجية في بلد من البلدان تفرقة غير ذات معنى، وربما يكون حديث أوضح إذا ما تناولت التجربة المصرية في التحول من نظام انتاجي قبل رأسمالي إلى نظام كولونيالي. فلقد كان من الممكن، إذا ما سارت الأمور دون تدخل استعماري، أن تنشأ رأسمالية مصرية شبيهة بالأوروبية، خاصة وأن إرهاصات كثيرة رصدها الباحثون والمؤرخون تؤكّد تنامي بعض

القطاعات الصناعية الحرفية وتحلّل العلاقات قبل الرأسمالية في الريف، لكن تدخل محمد علي لم يكن حسب ما هو رائج تدخُّلاً لتعميم العلاقات السلعية الرأسمالية أو رأسمالية دولة، وإنّما كان محاولة لاستعادة قوة النمط الخراجي، في غير أوانه التاريخي، فحاول دعمه ببعض الإنجازات الغربية في مجال التقنية دون أن يضع الأسس الاجتماعية والانتاجية بالمعنى الصحيح، فكانت النتيجة غير ما تصور محمد علي وأيضاً غير ما يتصور الآن بعض المؤرخين للاقتصاد المصري، فلقد وُضعت أولى بذور التبعية عن تلك المرحلة ـ بالتوسُّع في زراعة المحاصيل التصديرية وعلى رأسها القطن، وضرب حنين البرجوازية المصرية واستبداله بالتجار الاجانب.. إلخ. ومن يومها تحوّلت التبعية من عملية خارجية إلى آليات تشتغل بشكل دائم ودون تدخل سافر خاصة بعد عام ١٨٨٢. إن الأسس التي تقام عليها التبعية البنيوية لا تضع الخارج والداخل في تعارض، إذ أن الامبريالية أصبحت حاضرة في ترتيب وتركيب نظام الانتاج الداخلي».

سادساً: تخلّف ممارسات البرجوازيات العربية

حول دور المؤسسات البرجوازية العربية في تكريس التخلّف دارت في الندوة مناقشات موسّعة. وإذا استثنينا المؤسسة القمعية، وهي بالطبع ليست بحاجة إلى جهد زائد في الكشف عن رجعيتها وفاشيتها، يصبح التركيز منصباً بالضرورة على المؤسسة السياسية / الدولة، والمؤسسة الأيديولوجية كجهازين لصياغة المواطن العربي بحيث يرتضي الوضعية المتدنية التي يعيشها وحالة التخلف والتبعية التي تحاصره. بالطبع لم يكن ممكناً تمحيص واقع كامل المؤسسة السياسية في كل مجتمع عربي على حدة، وأيضاً المؤسسة الأيديولوجية، فاقتصر الحوار من ثم على أكثر تجلّيات الظاهرة في الطائفية المزمنة (الدولة اللبنانية) كنموذج للمؤسسة السياسية المهترئة والمؤسسة التعليمية في لبنان. مع إشارات سريعة لدورها في المنطقة العربية ككل.

أ ـ الطائفية:

بين الطائفية كمجرد علاقة سياسية وبينها كتكوين اجتماعي قديم له استمراريته

في الحاضر، توزّعت الرؤى في الندوة. بداءة، يتفق **محمود أمين العالم** مع رؤية مهدي عامل للطائـفية على أنها علاقة سياسية، وكذلك على ارتباطها الحتمي بالعلاقات الكولونيالية. لكنه اعترض على الوقوف عند ذلك الحد، فالطائفية في رأيه ليست مجرد علاقة سياسية وحسب، بل هي تكوينات اجتماعية في الاساس، وأرجع **محمود العالم** أفكار مهدي إلى وجود تكوينات إجتماعية طائفية وإلى سيادة الفكر البنيوي ومفهوم النسق المغلق في أعماله وهو الأمر الذي أدى بمهدي إلى تفسير الطائفية « تفسيراً يقطعها غن تاريخها، بالرغم من وجود هذا التاريخ». وفي معرض تحليله للتكوينات الاجتماعية الطائـفية وشروط نشأتها التاريخية يرى **العالم** «أن الطائـفية مرتبطة في تكوينها بالمجتمع قبل الرأسمالية، إلى جانب علاقاتها الجديدة في المجتمع الرأسمالي » ومن هنا يثير إشكالية ترتبط بأوضاع التعدد الطائفـي في لبنان، فيبدأ بالموافقة على أنَّ «الامبريالية هي التي تسببت في القطع مع الماضي. وأقامت علاقات طائـفية جديدة» لكن ذلك، حسب رأيه، غير كافٍ «فلو كانت الطائفية نتاجاً للتكوين الرأسمالي وحده، لكانت هناك طـائفـة واحـدة أو اثنتـان. لكن كيف نفسر التعدُّد الطائـفي، إذن، إذا لم نقر بأن التكوينات السابقة لا تزال تتنفس في هذا الواقع؟ ». نظر **العالم** إلى الدين هو الآخر كمنتج أيديولوجي قبل رأسمالي يُستخدم رأسمالياً، وعلى تلك الأرضية رفض التفرقة الحادة التي أقامها مهدي عـامـل بين الطـائفيـة والديـن ودلـل على ذلـك بـأن « الديـن في عـالمنـا العـربي مرتبط بالبرجوازية كسلاح من أسلحتها. قد لا يكون أيديولوجيتها المهيمنة، لكنه جزء من أيديولوجيتها المسيطرة على الأقل. إن التصوُّر الذي ينسب الدين إلى ما قبل الرأسمالية فقط هو نسخ حرفي للتجربة الاوروبية، وتؤكد الخبرة المصرية أن البرجوازية تستخدم الدين كجزء من أيديولوجيتها للتعمية والسيطرة الطبقية ».

إتفق **أحمد صادق سعد** مع **محمود العالم** على عدم وجود انفصال حادٍّ بين الدين، أو الفلسفة الدينية، وبين الفكر الطائـفي، ورأى أنَّ هذا الانفصال غير موجود عامة في الفلسفة الدينية الشرقية وعلى الاخص في الاسلام الذي يربط القضايا الاجتماعية والسياسية بالدين.

من ناحية أخرى، أكد **سعد** على فكرة ذكرها **د. مسعود ضاهر** في ورقته، وهي المتعلقة بدور الدولة في تقوية الطائفية. فهي حسب رأيه «فكرة مهمة نستطيع على

ضوئـها فهم دور الدولة في مصر في تشجيع وإثارة وإشعال نار الطائـفية وهو الدور الذي تخفيه، إلى حدٍّ ما، الحملات البوليسية والاعتقالات، فجهاز الدولة يتحـرك حركة دائـمة ودؤوبةً لتغذية النعرات الطائفية ومن الممكن أن يؤدي ذلك إلى نشوء نظام طائـفي في مصر».

إختلف **عصام فوزي** مع الاحتمال الذي طرحه **صادق سعد** بشأن إمكانية نشوء نظام طائفي في مصر، بانياً تحليله على ما قدمه **د. مسعود ظاهر** من عرض لتصوُّرات مهدي عامل حول الطائفية. رأى **عصام** «أنه من المستبعد أن يتكرَّر مـا يحدث في لبنان. ولا يكفي أن نجد تشابهاً ما بين دور الدولة في البلدين في إثارة النعرات الطائفية، فهذا الاتهام يمكن تعميمه على معظم الأنظمـة في العـالم الثـالـث كأدوات تستخدمها في محاولة طمس الصراع الطبقي، لكن علينا اكتشاف خصوصية الصراع الطائـفي اللبناني والمحدّدات التي تحكـم تلك الخصوصية. وهي محددات تعود فعلياً إلى الوضع الذي يشغله لبنان في المنظومة الرأسمالية العالمية كمجتمع تابع يؤدّي مهام اقتصادية وسياسية بعينها للمركز الرأسمالي في الغرب، كـما تعود إلى تاريخ دخوله في التقسيم الدولي للعمل ومستوى التطور الذي كانت عليه قواه الإنتاجية عند تلك اللحظة، ومستوى تطور بنيته الطبقية». وعلى هذا، أكد **عصام** أنَّ هناك «اختلافاً واضحاً بين تاريخ البنية الاجتماعية والكولونياليـة اللبنـانيـة التي تعاني تفكّكاً واضحاً يتلاءم والدور الكومبرادوري القح لبرجوازيتها وبين البنية المصرية، التابعة هي الأخرى. لكنَّ الأكثر تماسكاً قياساً باللبنانية. إن هناك اختلافاً كـمياً وتاريخياً في تشكل البنيتين، فلقد دخلت مصر المنظومة الرأسمالية العالمية في وقت كانت قد استكملت بنيتها الطبقية وجهاز الدولة. والمعروف أن الدولة كانت تتسم بقوة عظيمة وهيمنة كاملة على مجريات الحياة الاجتماعية والسياسية في مصر. صحيح أنه كانت هناك طوائف قبل وبعد التحول إلى العلاقات الرأسمالية التابعة، ففي مصر قبل الرأسمالية كانت الطوائـف موجودة على مستوى الانتاج الحرفي، ولم يكن وجودها على المستوى الايديولوجي الديني سوى إستكمال لوجودها الإنتاجي الحرفي. لقد كان لجهاز الدولة الدور الأساسي في مركزة الفائـض المنتج في المجتمع ككل، ومن هنا اكتسب كامل قوتـه لـذلـك، لجهـاز الدولـة، مـن صـالحه تسييـد أيديولوجية مركزية موحدة غابت إلى جانبها قوة الطوائف، وعند الانتقال إلى المجتمع

الرأسمالي الكولونيالي بدأت العلاقات الإنتاجية الكولونيالية اشتغالها على جهاز الدولة السابقة عليها مع تكييفه لمهام جديدة، لذلك لم يكن للطائـفية تراث للطائـفية يمكن إعادة إنتاجه، لكن بقي للدين دور يلعبه كأداة أيديولوجية يعاد تشكيلها وتضمينها لمحتويات ومصالح طبقية جديدة. وعلى هذا يتأكَّد صحة الفصل الذي أقامه مهدي عامل بين الطائـفية والأيديولوجية الدينية. فلقد استخدمت الأخيرة دون أن تترافق مع الصراع الطائـفي كما هو الحال في لبنان، ومن المستبعد تماماً أن تصل مصر إلى تلك الحالة مهما ارتفعت حدة الصراع الديني».

ب ـ المؤسسة التعليمية في المجتمع الكولونيالي

لاشك أن للبرجوازيات التابعة في العالم الثالث مصلحة في إعادة إنتاج العلاقات الاجتماعية كما هي، وهي في سبيل ذلك تستخدم كل أدواتها السياسية والاقتصادية والأيديولوجية، وإن كان للأخيرة موقع خاص في تلك العملية. إذ لا يكفي القمع وحده سبيلاً لإبقاء الجماهير في حالة سلبية إزاء ممارسات برجوازيتها، بل يجب خلق قبول عام بهذه البرجوازية. وهو ما يدفع البرجوازية إلى إعطاء أهميَّة كبيرة لمؤسساتها الأيديولوجية وفي مقدمتها المؤسسة التعليمية.

كان لمهدي عامل رؤية في هذا الصدد، وهي جـزء من تصوُّره العام حول المجتمع الكولونيالي ونمط الإنتاج الكولونيالي، وفي ورقتها، عـرضـت **د. خيريـة قـدوح** للملامح الرئـيسية لفهم مهدي عامل لعملية التعليم الكولونيالي، ففتحت حواراً خصباً تشابكت فيه هموم الحاضرين، وتحدث كلٌ عن مجتمعه، اللبناني او المصري.

يرى حلمي **شعراوي** أن مهدي عامل قد ركَّز في كتاباته حول هذا الموضوع على «دور المؤسسة المدرسية» ولم يلتفت إلى مؤسسة التعليم الديني (الأزهر). ولا شك أن هذا يمثل نقصاً خطيراً لا بد من معالجته. فللتعليم تمفصلاته مع الماضي. وهو يقوم في هذا بإعادة إنتاج التخلـف كما يحدث عنـد تـدريس التراث في المدرسـة في المغـرب العربي. وللتعليم أيضاً دوره في انتاج التبعية ـ كما أشار مهدي عامل ـ وهذا ما نراه في الجزائر فما زالت الفَرْنَسَةُ تمثل معـوقـاً لاستكمال التحـرُّر الوطني. إذن فلا بـد مـن

دراسة العملية والمؤسسة التعليمية في وجهيها التراثي والحديث.

قدم بشير السباعي تصوراً مغايراً لما قدَّمه عامل حول كولونيالية التعليم في الشرق العربي، فعاد بزمن تكون بنية المؤسسة التعليمية الحديثة إلى القرن التاسع عشر. ولا تستمد تلك المؤسسة صفتها الكولونيالية «لمجرد أنها تخضع لسيطرة البرجوازية الكولونيالية، وإنما لأنها بنت العصر الكولونيالي بوجه عام. وهي في ذلك لا تختلف عن المؤسسة التعليمية الكولونيالية في الغرب. وترتبط فكرة الكولونيالية، بما تتضمنه من التسلّط والسيطرة والانضباط، بنشأة المجتمع البرجوازي في أوائل القرن التاسع عشر. إذ، من المعروف، أنَّ محمد علي قد استقى فكرته حول «المدرسة» من مراسلاته مع «جيمي بينتر» صاحب فكرة «ذلك المبنى من الزنازين المركزية». واختلف السباعي مع الأفق الذي طرحته د. خيرية قدوح لنزع الطابع الكولونيالي عن المؤسسة التعليمية بربط التعليم بالانتاج، ولكن «لا بُدَّ من كشف كل عوامل السيطرة والانضباط والتسلط داخل المؤسسة التعليمية ذاتها. كالامتحانات، والفصول، العريف.. إلخ. لقد جرت تلك التجربة في الصين. وقدم ماوْ، خلال الثورة الثقافية المحاولة الوحيدة لنزع الطابع الاستعماري عن المؤسسة التعليمية الحديثة».

وكان أحد الإنتقادات التي وجهتها د.خيرية لفهم مهدي عامل لطبيعة العملية التعليمية، هي إغفاله الطابع المتناقض لها. وقد شدَّد د. سيد البحراوي وعلي إبراهيم على تلك القضية، فيرى البحراوي أن «مهدي عامل قد نفى وجود الصراع داخل التعليم، أي صراع المناهج بين القوى المختلفة، بين الاتجاهات الفكرية والسياسية المختلفة» واستنتج البحراوي متفقاً في ذلك مع د.خيرية ضرورة تنشيط الصراع الثوري داخل مناهج التعليم ومؤسساتنا، ونفس الأمر رآه علي إبراهيم الذي أشار إلى أن «مهدي عامل لم ير إلى الطابع المتناقض للعملية التعليمية، وقدمها على أنها تابعة بشكل كامل، أو إعادة إنتاج للتبعية كحالة مستمرة لا فكاك منها». ووصف علي إبراهيم ذلك التصوُّر بأنه هيغلي المحتوى، «إذ لا يكشف عن التناقض داخل العملية التعليمية، الذي يدفع البرجوازية مجبرة - بالرغم من لجوئها إلى التعليم كي تنتج جيشاً من العاملين - إلى طرح أفكار جديدة. وهي الأفكار

التي تتغذّى عليها الحركات الطلابية الثورية». أما أحمد صادق سعد فقد لفت الانتباه إلى وجهٍ آخر من وجوه التعليم الكولونيالي، يتمثل في العلاقة بين «عرقلة التعليم، ومنع انتشاره، وتأبيد أُمّية الجماهير، وبين مستوى تطور القوى الإنتاجية، وليس صدفة أن لعبت البرجوازية الأوروبية دوراً كبيراً في محو الأمية وأن الأنظمة الاشتراكية في العالم الثالث ـ كوبا على سبيل المثال ـ إهتمت بقضية محو الأمية، لإدراكها أن التكنولوجيا الحديثة والأكثر تقدُّماً بحاجة إلى حدٍّ أدنى من المعرفة الفنية والثقافية».

كان لمحمد ناجي تعليقه على ما ذكرته د. خيرية من أن مهدي عامل يقول بتبعية نظام التعليم بشكل كامل للبرجوازية الكولونيالية. فهو يرى «أنَّ المتتبع لفكر مهدي عامل يرى أن البنية الكولونيالية تحتوي على أيديولوجية مسيطرة وأيديولوجية مهيمنة نقيض، فإذا قال إن نظام التعليم هو تجسيد لأيديولوجية ثابتة، فهذا لا يعني أن تلك الأيديولوجية الثابتة هي أيديولوجية الطبقة السائدة بالمعنى النقي للكلمة». وقارن بين ما ذكرته د. خيرية «وبين السيطرة الكاملة لنظام التعليم عند ألتوسير، حيث يرى الأخير أن هذه السيطرة الكاملة هي قائمة فقط على جهاز التعليم كأحد الأجهزة الأيديولوجية لدولة الطبقة المسيطرة». ويوسّع ناجي المفهوم بتعقيده عن «غرامشي» حيث تتميز الأيديولوجيا المسيطرة المتجسدة في جهاز التعليم بالآتي: «أولاً: الاستقلال النسبي لهذه الأجهزة عن باقي مستويات البنية الاجتماعية. ثانياً: بقاء أيديولوجيات لأنماط سابقة وأيديولوجيات لطبقات محكومة داخل الأيديولوجية السائدة، وهو ما عبر عنه مهدي عامل بتصارع الأيديولوجيات داخل الحقل الأيديولوجي للصراع الطبقي، وكلما اقتربت هذه الأيديولوجيات من المستوى الأيديولوجي مبتعدة عن الحقل السياسي للصراع الطبقي، كلما أعاد هذا إنتاج نمط الإنتاج السائد ويعيد إنتاج أيديولوجية سائدة تنعكس في نظام التعليم كأحد أدوات الطبع المعنوي للطبقة الحاكمة. وداخل توازنات كل من الطبقة المهيمنة النقيض، وأيديولوجيات الطبقات المقهورة داخل البنية. ثالثاً: أيديولوجيات بائدة تتعلق بطبقات زالت».

البيان الختامي للندوة

بناءً على الدعوة التي وجّهها مركز البحوث العربية للدراسات والتوثيق والنشر لعقد ندوة بحثية موسَّعة، حول قضايا الفكر والممارسة عند الشهيد اللبناني الدكتور حسن حمدان، الذي عرف مناضلاً باسم مهدي عامل، وفي الذكرى الأولى لاستشهاده، انعقدت ندوة الفكر والممارسة عند مهدي عامل فيما بين ٢٧ ـ ٢٩ أيار / مايو ١٩٨٨ بمقر مركز البحوث العربية بالقاهرة.

وقد كان ذلك تأكيداً لمبادرة مبكرة من داخل لجنة الدفاع عن الثقافة القومية في مصر للاحتفاء بشهداء الفكر العربي إزاء متابعتها بالقلق الشديد لسلسلة اغتيالات المفكرين والمثقفين والكتاب والفنانين العرب، بما لم يتوقف عند حسين مروة أو غسان كنفاني أو سهيل طويلة أو ناجي العلي، وإنما يمتد من قبلهم وبعدهم إلى العشرات بشكلٍ لا يعني إلّا اتصال أهداف الرجعية والظلامية مع أهداف الصهيونية والإمبريالية في ضرب الحرية والتقدُّم بوطننا العربي.

وبالتعاون الكريم مع أصدقاء ورفاق حسن حمدان (مهدي عامل) من الحادبين على قضية التقدُّم والملتزمين بتأكيد القيم الفكرية والثقافية العالية لهؤلاء المناضلين

الشهداء، ساهم في الندوة ممثلون من مجلة «**الطريق**» اللبنانية والموفدون من **الجامعة اللبنانية ومعهد الإنماء العربي** ببيروت، وتعذّر حضور أساتذة أفاضل من سورية وفلسطين والجزائر والعراق، مِمَّن عُرِضَتْ أوراقهم في الندوة (انظر الملحق: قائمة بالمساهمين والأوراق المقدمة للندوة).

وقد قام على تنظيم الندوة لجنة تحضيرية محلية عاونت المركز على أداء هذه المهمة الصعبة وهو في بداية عمله العلمي والثقافي ضمّت الأساتذة: د. **أمينة رشيد** مقرِّرة الندوة و**حلمي شعراوي** و**محمود أمين العالم** و**منى أنيس** أعضاء اللجنة.

وعاونتها مجموعة من الباحثين بالمركز وأصدقائه الشبان الذين بذلوا جهداً لا يُنكر لإنجاحها. وقد قامت الندوة على محاور ثلاثة أساسية:

أ ـ قضايا التراث العلمي العربي انطلاقاً من جهد مهدي عامل.

ب ـ الفكر النظري عند مهدي عامل والمقولات التي يطرحها على الفكر العربي المعاصر.

جـ ـ الفكر في الممارسة كما فهمه مهدي عامل مُطَبَّقاً على أنماط الإنتاج وعلاقات التبعية الكولونيالية وأزمة البرجوازيات العربية والمشكلة الطائفية وقضايا التعليم.

د ـ الشعر عند مهدي عامل.

وبدأت الندوة في جلسة افتتاح احتفالية صباح ٢٧ أيار / مايو ١٩٨٨، جرى فيها تكريم السيدة **إيفلين حمدان** حرم الشهيد مهدي عامل، التي ألقت كلمة بهذه المناسبة، كما ألقيت كلمات باسم المركز والمثقفين المصريين، وتحدَّث فيها مُمَثِّل رفاق مهدي عامل الاستاذ **محمد دكروب** رئيس تحرير مجلة «**الطريق**» وقُدِّم تقرير عن أعمال الندوة ونظامها.

واستمرت الندوة في خمس جلسات تتابع على رئاستها مفكرون عرب أجِلاَّء من مصر وخارجها، وقدّم خلالها عشرون باحثاً عربياً بحوثهم وفق المحاور المقررة، ممّا توفَّر طبعه وتوزيعه على المشاركين.

ولقد شهدت الندوة حواراً غنياً ومعمّقاً حول الإطار الفلسفي لفكر مهدي عامل

وقضايـاه النظرية، كنموذج لاجتهاد المثقفين الماركسيين العرب في قضايا التراث والواقع الاجتماعي المعاصر، ذلك الاجتهاد الذي اتّسم بالجرأة والتحرُّر والمتابعة الدقيقة.

كما استمر الحوار على امتداده ليشمل قضايا الصراع الاجتماعي ومكانة فكر الطبقة العاملة، كفكر ثوري يعالج إشكاليات التغيير والتحالفات ومراحل الانتقال والتبعية البنيوية.

ويتعرض لآثار المرحلة الاستعمارية في الوطن العربي على التشكيلات الإجتماعية والطبقات السائـدة والمقهورة وحركة الثورة العربية ومتطلبّاتها. ومن موقع الاهتمام بفكره وقيمته قام عدد من المشاركين بوضع مفاهيمه موضع التحليل والنقد.

ومثلت الندوة في كل هذه القضايا حلقات بحثية جادّة، طُرِحَتْ فيها آراء متنوعة اتفقت واختلفت بموضوعية عالية، وتبودلت الآراء بين كافة الباحثين والمناقشين بالإخلاص والجدّية المناسبتين لتناول الإنتاج الفكري لمناضل عظيم مثل مهدي عامل.

وقد اعتبرت الندوة بحق «ورشة فكرية» حول كثير من القضايا الهامّة لواقعنا العربي ومستقبل النضال الوطني والاجتماعي في الوطن العربي، وكانت معظم القضايا تؤدّي إلى زيادة الجديد الذي يجب متابعته وتعميق البحث فيه، ممّا فرض على جميع المشاركين إحساساً بضرورة الاستمرار في هذا الجَهْدِ المشترك المعمّق.

لقد كان انعقاد ندوة «الفكر والممارسة عند مهدي عامل» أحد أشكال العمل الضروري للحوار المستمر بين المثقفين والباحثين العرب المهمومين بقضايا الثقافة التقدمية والجماهير العربية، خاصـة وانَّ البـدء بتنـاول فكـر مهـدي عـامـل مَثَّـلَ نموذجاً للفكر الذي يلتزم بقضايا الوطن وجماهيره، ويربط بين النظرية والممارسة في وحدة عضوية مبدعة يعاني من انفصامها كثير من المثقفين والتيارات الفكرية في وطننا.

وقد أدّى الحوار بين الهيئـات المشاركة في الندوة والمفكرين الذين حضروها إلى الاتفاق على بعض نقاط العمل الهامّة في المرحلة القادمة:

- استمرار الاتصال بين أصدقاء مهدي عامل لنشر أعماله وتعميق المعرفة بإنتاجه وفكرة و بحث قضاياه، مُطَبَّقَةً على الواقع الاجتماعي العربي.
- نشر أعمال الندوة على نطاق واسع بأقطار الوطن العربي وعرضها بأشكال مختلفة في المجالات والمنتديات البحثية.
- عقد الحلقات البحثية الجديدة حول القضايا التي أثارتها الندوة في أكثر من بلد عربي.

د. فؤاد مرسي

كلمة ختامية

أعتقد أنّ من حقنا، ونحن نصل إلى ختام هذا اللقاء، من حقنا أن نفخر بأنه تَمّ في «مركز البحوث العربية» بالقاهرة. وكان غريباًبعض الشيء أن يتم هذا الملتقى، حول مهدي عامل، المفكر الشيوعي اللبناني، في القاهرة، لكننا حرصنا على أن نؤكد مرة أخرى على الطبيعة الحقيقية للقاهرة، قاهرة المُعِزّ لا قاهرة المُذِلّ، قاهرة المُعِزّ للمصريين وللعرب جميعاً، قاهرة المعزّ للفكر التقدمي والثوري المتطلّع إلى الدور القيادي في العالم العربي في اللحظة الراهنة.

إنّ إنجازنا لهذه الندوة في القاهرة يؤكد على أشياء (رموز) عديدة. من مقدمتها أن القاهرة التي نعتـز بها ينبغي أن تستعيد مكانتها العربية. ولن تستعيدها إلاّ بكونها (لكونها) عربية، تمارس دورها العربي (وتتبوّأ مكانها) في طليعة الثورة العربية. وهذا لن يكون بمقاطعة القاهرة. قد نقاطع النظام، لكننا لا نقاطع القاهرة. لأنّها ملك لشعبها.

الأمر الآخر الذي أكدت عليه الندوة، هو أنّ الفكر التقدُّمي، باختلاف

تنويعاته، هو الفكر المطلوب لقيادة الثورة العربية الآن. لا شك أن الثورة العربية في أزمة، والفكر العربي أيضاً في أزمة، وعلينا أن نُقرَّ بذلك. لكن، لا شك أن للفكر دوراً أساسياً في الخروج من الأزمة العربية. وهذا الفكر مطلوب من كافة الفصائل والقوى التي تنتسب إلى المستقبل. وباستطاعتنا جميعاً على اختلافنا أن نؤكد مثل هذا الانتساب، بالرغم من اختلاف منطلقاتنا. لكن أعتقد أنّ الفكر الماركسي ما زال صالحاً بل هو الأصلح. وأستعيد في هذه المناسبة كلمة قالها د. محمد عابد الجابري، وكنا في ندوة في عمان، قال الجابري كلمته بمعنى وأقولها أنا بمعنى آخر: كنا نحاور السوفيات في منهجهم الجديد، فطرح هو قضية أن الماركسيين العرب بحاجة إلى إدانة لتاريخ الماركسيين العرب. وأنا أطرحها أيضاً: نحن الماركسيين العرب بحاجة لا لإدانة هذا التاريخ الحافل بالفكر والعمل والنضال والتضحيات الغالية التي لا تصل إليها تضحيات أي فصيل آخر، أنا أطرح كلمة الجابري بمعنى أن الحاضر يطرح علينا مهام جديدة. وأن تلك المهام الجديدة تحتاج إلى رؤية جديدة، وإذا لم يتقدم الماركسيون والشيوعيون العرب لهذه المهام الكبرى، فأشك كثيراً في أنها ستتحقق. لذلك لابد أن نخرج من هنا بالاتفاق على ضرورة إعادة النظر في أفكارٍ وممارسات لم يعد الزمن يسمح بها، وإذا كنا نقر بأن الثورة العربية في أزمة، فلا بُدَّ من أن يتجه تفكيرنا إلى كيفية إخراجها من أزمتها. وإن الماركسيين العرب قادرون على هذا، وإنَّ لكل منا الحق في أن يفكر بحرية، بلا قيود أو وسائط. وبدون أن أمسَّ أي فكر، أعتقد أن هذا اللقاء ضرب مثلاً فذًّا في حرية إبداء الآراء وأكد على استعداد الماركسيين والشيوعيين المصريين لإثارة القضايا بجرأة. وهذا أنموذج نفتخر به.

ربما لا يكون عملنا في هذا اللقاء هو أقصى مانتمنّاه، وقد لا نكون خرجنا منه بنتائج فكرية كبيرة لكننا قدّمنا نموذجاً، وضربنا مثلاً، وقلنا للجميع ها نحن في مصر نفعل هذا، وإننا على استعداد لتكراره، ونتمنى في المرات المقبلة أن يلتئم اللقاء حول محاور وحول رؤى واضحة مستقرة. يدور حولها النقاش، ويتم إثراؤها من طرفنا جميعاً.

يبقى بعد ذلك، أنه مهما تجادلنا، يبقى العمل والممارسة محكاً رئيسياً. الممارسة هي

الصراع الطبقي، هي السياسة. لكننا ضمن حدود الندوة الحالية أعتقد أنَّنا وصلنا إلى ختام مُرْضٍ: التقينا بإخواننا من العالم العربي، تبادلنا الآراء، وصلنا إلى نتائج بعضها مشترك وبعضها متعارض، لكن كل ذلك يؤكد احتياجنا إلى المزيد من هذه اللقاءات.

وشكراً

ملحق

سطور وعناوين
من مسيرة مهدي عامل

- حسن حمدان: من مواليد بيروت عام ١٩٣٦. لكنه يعود بمنبته العائلي إلى حاروف. وهي قرية من قرى جبل عامل في جنوب لبنان.
زياراته العائلية للقرية أيام الطفولة تركت أثرها في نفس حسن الشاب. هذا الأثر عبّر عنه أيام دراسته في فرنسا، وتجلّى، لا في علاقة حنين رومانسي إلى الضيعة والطفولة، بل في وعي مأساوي حمله على المقارنة بين مظاهر الحرمان الحاد (في بلده) ومظاهر التقدم البارز (في فرنسا)، وعلى تبنّي موقف نقدي ساخر يحرر من عقدة الانتماء الذاتي الضيق، ويدفع إلى فعلٍ نضالي يحقق التغيير.

- عام ١٩٥٥ أنهى مرحلة التعليم الثانوي. تلميذ في مدارس المقاصد الإسلامية، تزوّد منها باحساس عميق باللغة العربية حمله طيَّ نفسه إلى فرنسا، وعاد إليه، بعد عودته إلى لبنان، بالرعاية والتنمية والتصليب.
قومي عربي في هذه الفترة لكنه يتطلّع إلى الماركسية ويُقبل عليها العام ١٩٥٤.
استجابة لإلحاح من والده التاجر يقبل العمل في التجارة بهد انهائـه المرحلة الثانوية، لكن سرعان ما يرفض هذا العمل وقد أدرك استحالة انسجامه معه.

• عام ١٩٥٦ يسافر إلى مدينة ليون في فرنسا لمتابعة دراسته الجامعية. هناك وخلال ٧ سنوات تقريباً، يقرأ ويتثقف ثقافة واسعة وعميقة، متقناً بذلك اللغة الفرنسية، في الفكر والفلسفة والتاريخ والأدب، كما في علم النفس وعلم الاجتماع والانتروبولوجيا والفينومنولوجيا والمنطق... ثقافة حسن حمدان التي تابع تحصيلها بجدّية في ما تلى من سني حياته كانت تعني تملكاً لكثير من المعارف ومعاصرة تاريخية، لها طابع الشمولية والكونية، لأنها كانت ثقافة تعتمد على حوار المقروء منهجاً ولأن الحوار كان يحمل أسئلته. أسئلة التغيير الثوري لبنى الفكر ولواقع المجتمع. بهذا المعنى القراءة عند حسن كانت مشروع كتابة يتهيأ للحظته.

• عام ١٩٦٣ وبعد نيله شهادة الليسانس وخلال متابعة عمله على أطروحة الدكتوراه سافر إلى الجـزائـر.
في دار المعلمين بمدينة قسنطينة اشتغل بالتعليم لأربع سنوات متتالية، وكتب بالفرنسية عدة مقالات نشرها في مجلة «ريفولوسيون أفريكان» الصادرة في الجـزائـر.
الكتابة، بالنسبة لحسن كانت تعني، منذ البداية، البحث في قضايا العالم الثالث، أطروحة الدكتوراه التي جاءت تحت عنوان «Praxis et Projet: Essai Sur la Constitution de L'Histoire» كانت البداية في هذا الاتجاه.

• عام ١٩٦٧ نال شهادة الدكتوراه وعاد بصحبة زوجته وابنه، إلى وطنه.
كان آنذاك ينازعه شعوران: شعور البقاء والعمل في لبنان، وشعور العودة والبقاء للعمل في الجزائر. لكنه في أعماقه كان يدرك معنى بقائه في لبنان: النضال في إطار الحزب الشيوعي اللبناني، والكتابة بالعربية.

• عام ١٩٦٨ باشر العمل في ثانوية صيدا الرسمية للبنات لتدريس مادة الفلسفة. وبقي في عمله هذا حتى العام ١٩٧٦.
كان لهذه الفترة أهميتها في حياة حسن لأنها كانت تعني البداية. بداية ممارسة

نشاطه الفكري في لبنان والكتابة باللغة العربية. وبالتالي الدخول في أجواء المجتمع ومعاينة الواقع والنظر في علاقات محيطه الواسع والبحث في قولٍ وتملّك أدواته والخروج بذلك إلى قارىء، أو سامع، وإقامة الحوار لمناقشة المسائل المطروحة وتطوير الممارسة العربية للفكر الماركسي.

ذلك أن حسن، وإن عاد يحمل مشروعه الفكري (نلاحظ أن بداية هذا المشروع ظهرتِ في الأطروحة التي تقدم بها لنيل شهادة الدكتوراه والتي لم تنشر بعد ولم تترجم) وعدّة نظرية لا يُستهان بها، فقد كان حريصاً، وبشكل واعٍ، على معالجة الواقع في ممارسته المادية، كما كان يرى أن النظريّ يُنتج أو يعاد انتاجه، في ممارسة الواقع.

بدأ حسن نشاطه في الكتابة في مجلة «**الطريق**» (باسم: **مهدي عامل** الذي صار يُعرف به فيما بعد)، وألقى محاضرته الأولى في صيدا بدعوة من جمعية الأدب والثقافة. كتب بثقة وانتظر التعليق بقلق: فلقد كان يعرف أنه يحاول جديداً في الفكر الماركسي فانتظر تعليق الرفاق، كما كان يعرف أنه يحاول تطويع اللغة لقولٍ فيها لم تألفه، فخشي أن تعانده، وتطلّع إلى القارىء يسائله.

جُهْدُ حسن اللغوي الذي لم يقتصر على البدايات عنده، والذي كان في الواقع جهداً فكرياً، تمثّل بنبش المفرداتِ العربية لتحديثها، وبنحت مصطلحات مفهومية عدة. كما تمثّل بتطويع التعبير العربي لطابع جدلي هو طابع الفكر نفسه، حتى أصبح بالإمكان التعرّف على ما يكتبه مهدي ونسبته إليه بمجرّد قراءته.

لقد أقام مهدي عامل بنية لغوية لقوله. بنية خاصة مميّزة، تشكل ظاهرة في الكتابة الفكرية العربية.

- **عام ١٩٧٢** صدر كتابه الأول «**مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني. القسم الأول: في التناقض**». وكان قد أنجز كتابة هذا القسم صيف عام ١٩٧١، (كما أنجز القسم الثاني، الذي صدر عام ١٩٧٦، صيف عام ١٩٧٢). وهو ما يشير إلى بداية جادّة يعي حسن أهميّتها. فكتابه الأول هذا ركّز الأساس النظري لموضوع بحثه ملمّحاً بذلك إلى

مشروع فكري يتوخّى الشمولية والتكامل.

- **عام ١٩٧٣** صدر ديوان شعره الأول بعنوان «**تقاسيم على الزمان**» وباسم له مستعار هو **هلال بن زيتون**. لعل حسن أراد بذلك أن يضع المسافة بينه كمفكر وبينه كشاعر.

- **عام ١٩٧٤** صدر كتابه «**أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية**». فدخل بذلك في حوار نقدي مباشر مع بعض طروحات في الفكر العربي لا تخدم، في نظره، حركة التحرر الوطني.

- **عام ١٩٧٦** صدر الجزء الثاني من كتابه **مقدمات نظرية** تحت عنوان: «مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني. الجزء الثاني: **في نمط الإنتاج الكولونيالي**».

في العام نفسه انتقل حسن إلى الجامعة اللبنانية متفرّغاً للتدريس في معهد العلوم الاجتماعية.

مع هذا الانتقال يُنهي حسن مرحلة من حياته: ذلك أن هذا الانتقال لازمه انتقال وطنه إلى أوار الحرب الأهلية مما ترك أثره على موضوع كتاباته. هذه الكتابات التي أخذت تولي المسألة اللبنانية اهتماماً خاصاً ناظرة إليها في إطار مشروع مهدي الفكري الأساسي الذي هو البحث في حركة التحرر الوطني. كما دفعت هذه الحرب حسن إلى الانغماس في عمله النضالي بشكل كثيف وواسع حتى أصبح انشغاله بالممارسة النضالية اليومية يعادل، أو يفوق، انشغاله بالكتابة وبانصرافه لها. ومثل هذا الأمر لا يُستغرب من مفكر ماركسي شيوعي لا يفصل بين النظرية والممارسة، وينظّر لعلاقة الذهني باليدوي، ويربط بين السياسي والثقافي، ويرى في حزبه ـ حزب الطبقة العاملة ـ القوة السياسية المؤهلة لقيادة حركة التغيير الثوري من موقع الطبقة النقيض.

- **عام ١٩٧٩** صدر له كتاب: «**النظرية في الممارسة السياسية. بحث في أسباب الحرب الأهلية في لبنان**».

واضح من عنوان الكتاب الربط عند مهدي بين النظرية والممارسة السياسية من حيث هو ربط لا يعتمد الثنائية، بل إقامة النظريّ نفسه وعلى أرض الواقع. والذي يقول به مهدي يمارسه فعلاً. فهو، وطيلة السنوات الأولى من الحرب الأهلية، كان ينتقل بين قرى الجبل وبعض المدن محاضراً ومحاوراً، يناقش الناس في الكثير من القضايا المتعلقة بالمسألة الوطنية اللبنانية. مناقشات مهدي تميّزت بالوضوح والبساطة والمنطق وغنى التناول، فأصغى إليه الكثيرون، وعرفوه باسم **الرفيق طارق.**

من الرفيق طارق إلى مهدي عامل إلى هلال بن زيتون بقي حسن هو حسن الذي لا يغيب عن نقاشات هيئة تحرير مجلة «**الطريق**»، ويساهم في الكثير في اللقاءات الأدبية والفكرية. يداخل في ندوات ومؤتمرات كانت تقام في لبنان وخارجه (وإن كان يبدي، انسجاماً مع طبيعته، رغبته عدم السفر والانصراف للكتابة). يداوم على إعطاء محاضراته الجامعية حتى في الأيام التي يضطرب فيها الوضع الأمني، يهتم بطلابه عن كثب. يلتزم بجدّية صارمة بواجباته الحزبية، ينهض بأعباء عائلية تمتد إلى دائرة الأهل والأصدقاء. إنه طاقة ملفتة. شهد له بها كل من عرفه فقيل عنه: إنه ورشة عمل هائلة. ومع هذا النشاط المتعدّد والمتنوع والغني راحت مؤلفاته، التي يمنحها من ساعات نومه، ويتفرغ لها كل عطلة صيف، تظهر تباعاً.

- **عام ١٩٨٠** صدر كتابه: «**مدخل إلى نقض الفكر الطائفي - القضية الفلسطينية في أيديولوجية البرجوازية اللبنانية**».

- **عام ١٩٨٢** كان الاجتياح الاسرائيلي وحصار بيروت. كان صيفاً مارس فيه حسن زمنه فعلاً مقاوماً، ناضل وكتب جملته الشهيرة: «**لستَ مهزوماً ما دمت تقاوم**».

- عام ١٩٨٤ صدر ديوان شعره الثاني: «**فضاء النون**».

- عام ١٩٨٥ صدر كتابه: «**في علمية الفكر الخلدوني**».

- عام ١٩٨٦ صدر كتابه: «**في الدولة الطائـفية**».

وفي العام نفسه صدر أيضاً كتابه: «**ماركس في استشراق إدوارد سعيد**». يشترك بفاعلية ملحوظة وبنشاط متألق في «الندوة اللبنانية العربية العالمية» التي بحثت «قضايا التغيير الثوري في لبنان والبلاد العربية». يبرز حضوره كـمحاور واسع الأفق، عميق الاطلاع، متماسك المنطق. كما تبرز كلمته التي ألقاها كبيان في «**الثقافة والثورة**».

- وفي **شباط عام ١٩٨٧** يشترك في المؤتمر الخامس للحزب الشيوعي اللبناني، ويصبح عضواً في اللجنة المركزية للحزب.

- **في العام ١٩٨٧** كان يهيىء وقته لإنجاز الفصل الأخير من كتابه «**نقد الفكر اليومي**»، بأمل إصداره في نهاية العام نفسه. فكان اغتياله في ١٨ أيار من هذا العام نفسه. كأنهم ضاقوا بتدفق هذا الفكر المضيء، بالمعرفة تكشف جهلهم، بنضاله الجريء يقف واضحاً ضد الامبريالية والصهيونية والتبعية، بفكره العلمي بنتج مفاهيم التحرر الوطني.

في عزمه على إنهاء كتابه «**نقد الفكر اليومي**»، كان حسن يشرف على إنهاء مرحلة ثانية من مراحل حياته الفكرية تمثلت في نتاجٍ خصب حول قضايا التحرر الوطني. وفي إطار مفهوم علاقة التبعية الكولونيالية عالج هذه القضايا متناولاً بُعدها القومي ومركّزاً على المسألة اللبنانية. وكان يتطلع إلى الانتقال إلى مرحلة ثالثة أرادها أكثر شمولية وكونية، موضوعها التاريخ في تكوّنه وتمرحله. على أن هذا التطلّع كان عند حسن بمثابة عود على بدء. فالكتابة عن تكوّن التاريخ وتمرحله كان قد بدأ بها منذ العام ١٩٧٢. كتب صفحات عدة في هذا

الموضوع جاءت استكمالاً لـ «**مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني**»، أو بداية للجـزء الثالث من هذا المؤلف الذي ارتأى، بعد انجازه، قسمته إلى جـزأيـن. بل قل إن الكتابة عن تكوّن التاريخ كان قد بدأ بها قبل العام ١٩٧٢. ألم يكن موضوع أطروحته لنيل شهادة الدكتوراه هو «**محاولة في تكوّن التاريخ**»؟.

- **عام ١٩٨٨**: صدر كتابه الذي لم يكتمل «**نقد الفكر اليومي**».

هكذا كان حسن في نهاية هذه المرحلة سيعود ليستكـمل. وهو بعودته لا يرجع إلى الوراء، بل يرسم حركة فكره، استدارتها وتكوكبها.

فكرٌ ينمو كفضاء، لا ينغلق بنبوياً ولا يسير خطياً بل يعيش تاريخه واقعاً خاصاً وكونياً. يتطوّر كحلزون يرسم فضاءه ويخرج منه.

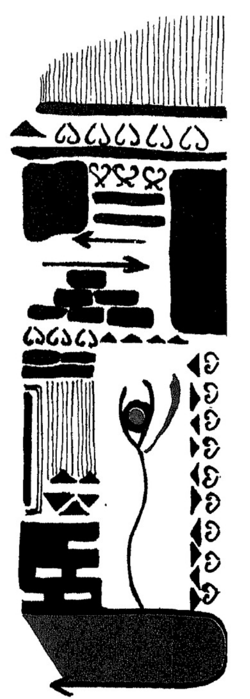
مناضلاً من أجل الحرية والتغيير الثوري عاش.

وشهيداً من أجلها رحل.

ي.ع.

اصدارات مركز البحوث العربية:

١ ـ مصير القطاع العام في مصر	د. فؤاد مرسي
٢ ـ سكّان مصر	د. وداد مرقس
٣ ـ المشكلة الطائفية في مصر	مجموعة ـ كُتّاب
٤ ـ كرّاسة «الاجراءات الاقتصادية	د. أحمد هنّي
الأخيرة بالجزائر»	إعداد / عصام فوزي
٥ ـ أزمة مياه النيل إلى أين؟	مجموعة كُتّاب
٦ ـ كرّاسة «ببليوجرافيا	
الطبقة العاملة المصرية»	إعداد / أشرف حسين



مجموعة البحوث التي يضمها هذا الكتاب هي نتاج ملتقى فكري كبير عقده مركز البحوث العربية للدراسات والتوثيق والنشر بالقاهرة في آيار / مايو ١٩٨٨ حول « الفكر والممارسة عند مهدي عامل » ، المفكر والمناضل اللبناني المعروف ، في الذكرى الأولى لاستشهاده .

والبحوث المقدمة من مثقفين معروفين من مصر ولبنان وسورية وفلسطين والعراق والجزائر ، تدور حول أطروحات ساهم بها مهدي عامل في الفكر الاجتماعي العربي المعاصر أو قضايا تشغل الحركة الثقافية العربية من زاوية أو أخرى .

وإذ تحاول هذه البحوث الإجابة عن بعض التساؤلات حول نمط الانتاج الكولونيالي ، والبرجوازية العربية ، ومرحلة الانتقال ، والحزب الثوري ، والتراث العربي والاستشراق ، فإنّ هذه القضايا تظل في النهاية في حاجة إلى إجابات جديدة . . . ومساهمات جديدة يقدمها البحث الجماعي والمسؤولية الجماعية للمثقفين العرب .

تصميم الغلاف : نجاح طاهر